

جامعـة الموصـل
كُلّيّـة التّربيـة للعُلـُوم الإِنسـانيّـة
قسـم التّاريــخ

تـاريــخ العرب قبل الإِسـلام الاجتماعـيّ والدّينـيّ فـي كتابـات سـعد عبــوّد سمَار

أطروحــة دكتــوراه تقـدم بهـا الطالــب

قُتيبـة شـكر مَحمـُود سُـليمان الخاتُونــيّ

أطروحـة دكتــوراه

فــي التّــاريــخ الإِسـلامـيّ

بإشراف

الأستاذ الدّكتورة

نِضال مُؤيّدِ مال الله الأعرجيّ

١٤٤٧هـ

٢٠٢٦ م

جامعـة الموصـل
كُلّيـّة التّربيـة للعلـوم الإِنسـانيـّة
قســم التّاريــخ

تـاريــخ العرب قبل الإِسـلام الاجتماعـيّ والدّينــيّ فـي كتابـات سـعد عبــوّد سمَار

أطروحـة دكتــوراه تقـدم بهـا الطالــب

قُتيبـة شـكر مَحمـُود سُـليمان الخاتُونــيّ

إلـى

مجلس كُلّيّة التّربية للعُلُوم الإنسانيَّة، وهي جُزء من متطلَّبات نيل شهادة الدُّكتُوراه فـي التّـاريـخِ الإِسـلامـيّ

بإشراف

الأستاذ الدّكتورة

نِضال مُؤيِّد مال الله الأعرجيّ

١٤٤٧هـ **٢٠٢٦ م**

إقـرار المشرف

أشهد أن إعداد الأطروحة الموسومة: **(تاريـخ العرب قبل الإسـلام الاجتماعـي والدينـي فـي كتابـات سـعد عبـود سّمـار)**، للطالب: **(قتيبـة شـكر محمـود سـليمان الخاتونـي)** قد جرت بإشرافي في جامعة الموصل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه فلسفة في التاريخ الإسلامي.

التوقيع:

الاسم: أ.د. نضال مؤيد مال الله

التاريخ: / /٢٠٢٦

إقـرار المقوم اللغوي

أشهد أن هذه الإطروحة الموسومة: **(تاريـخ العرب قبل الإسـلام الاجتماعـي والدينـي فـي كتابـات سـعد عبـود سَمـار)**، للطالب **(قتيبـة شـكر محمـود سـليمان الخاتونـي)**، قد تمت مراجعتها من الناحية اللغوية وتصحيح ما ورد فيها من أخطاء لغوية وتعبيرية، وبذلك أصبحت الاطروحة مؤهلة للمناقشة بقدر تعلق الأمر بسلامة الأسلوب وصحة التعبير.

التوقيع:

الاسم: أ.م.د. دعد يونس حسين

التاريخ: / /٢٠٢٦

إقـرار رئيس لجنة الدراسات العليا

بناء على التوصيات التي تقدم بها المشرف والمقوم اللغوي والعلمي، أُرشح هذه الأطروحة للمناقشة.

التوقيع:

الاسم: أ.د. نضال مؤيد مال الله

التاريخ: / /٢٠٢٦

إقرار رئيس القسم العلمي

بناءً على التوصيات التي تقدم بها المشرف والمقوم اللغوي والعلمي ورئيس لجنة الدراسات العليا أرشح هذه الأطروحة للمناقشة.

التوقيع:

الاسم: أ.د. نضال مؤيد مال الله

التاريخ: / /٢٠٢٦

إقرار لجنة المناقشة

نحن أعضاءُ لجنةِ المناقشةِ نقر بأننا اطلعنا على هذه الأُطروحةِ الموسومةِ: "**تاريخ العرب قبل الإسلام الاجتماعي والديني في كتابات سعد عبود سمّار**"، وقد ناقشنا الطالبَ: "**قتيبة شكر محمود سليمان**"، في محتوياتِها وفي ما لهُ علاقة بها بتاريخ / /٢٠٢٦، ونشهد أنّها جديرة لنيل شهادة الدكتوراه فلسفةِ في التاريخ الإسلامي، وبتقدير ( ).

التوقيع:
الأُستاذ الدكتور حسين ظاهر حمود
رئيسُ لجنةِ المناقشة

التوقيع:
الأُستاذ الدكتور عمر امجد عبدالقادر
عُضواً

التوقيع:
الأُستاذ الدكتور خالد حمو حساني
عُضواً

التوقيع:
الأُستاذ الدكتورة ظفر عبدالرزاق ذنون
عُضواً

التوقيع:
الأُستاذ الدكتورة رنا سالم محمد
عُضواً

التوقيع:
الأُستاذ الدكتور نضال مؤيد مال الله
عُضواً ومشرفاً

قرار مجلس الكلية

اجتمع مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة الموصل بجلستهِ ( ) المنعقدة في / / ٢٠٢٦، وقرر التوصية بمنح الطالب شهادة الدكتوراه فلسفة في التاريخ الإسلامي.

التوقيع:
مقرر مجلس الكلية
أ.م.د. صالح علي الشيخ

التوقيع:
عميد الكلية
أ.د. سعد رمضان محمد الجبوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ﴾

صدق الله العظيم

سـورة مريم

الآيـة: ٨١

الإهــــداء

إلـــى

مَنْ لــولا دعاءهما ما أكملـت الطريـق.. أمي وأبي.

الذين بصبركــم اكتمـل الجهـد..زوجتـــي وأولادي.

مَن هم ســندي فــي الحيــاة.. أخي وأختي.

الأصدقاء.. والزملاء.

أهديكـم جميعـــاً هــذا العمـل المتواضـــع

الباحث

شـــكر وعرفـــان

الحمد لله والشكر لله أَولاً وآخراً الذي أعانني، وهيأ لي الأسباب ورزقني الصبر على انجاز هذه الدراسة، ومن واجب الوفاء ورد الجميل، أتوجه بالشكر والعرفان للأستاذ الدكتورة نضال مؤيد مال الله الأعرجي لتفضلها بالأشراف على دراستي، واختيار عنوان الدراسة بمشورة الأستاذ الدكتور محمد حسين السويطي من جامعة واسط/ كلية التربية للعلوم الإنسانية، ومتابعتها الدقيقة ومُلاحظاتها العلمية السديدة، فكانت خير سند طوال مدة كتابة الأطروحة، فجزاها الله عني خير الجزاء.

وأتقدم بوافر الشكر والتقدير الى أساتذتي الأفاضل في قسم التاريخ/ جامعة الموصل، الذين كان لهم الفضل الكبير لما وصلت إليه بتهيئتنا في المرحلة التحضيرية، وإلى كل مَن أسهم في تشجيعنا ونصحنا ومساعدتنا ولو بكلمة طيبة، وأخص بالذكر منهم من وقف معي وساندني طوال مدة كتابة الأطروحة الأستاذ المتمرس الدكتور سعد عبود سَمار الذي كان لهُ الفضل الكبير بتزويدي بأغلب المصادر الأساسية والوثائق الرسمية، والشكر موصول للأستاذ الدكتور مقداد خليل قاسم استاذ اللغة العربية في كلية الأداب / جامعة الموصل لما بذله من جهد بقراءة مسودات الأطروحة وتصويبها لغوياً، فلهم مني جميعاً جزيل الشكر وعظيم الامتنان وحفظهم الله من كل مكروه.

كذلك لا أنسى أن أشكر من كان له الفضل الكبير في مساعدتي في الحصول على المصادر والمراجع من الموظفين العاملين في مكتبات (جامعة الموصل وجامعة بغداد وجامعة تكريت) وفقهم الله تعالى لما يحب ويرضى.

الباحـث.

ثبت المختصرات

المختصر	دلالته
هـ	السنة الهجرية
م	السنة الميلادية
ت	توفيَّ
د.ت	دون تاريخ
د.م	دون مكان
مج	مجلد
ع	عدد
Corpus Inscriptionum Semiticarum	**CIH**
Albert Jamme	Ja
Corpus Inscriptionum Semiticarum	CIS
Répertoire d'Épigraphie , Sémitique	RES

ثبت المحتويــات

المُقدمـة

نظرة في أهـم المصـادر والمراجـع

المقدِّمـــــــــة

الحمدُ لله الذي بحمدهِ تدوم النّعم والصلاة والسلام على نور الكائنات، وشفيع الأُمم سيدنا محمد ﷺ وعلى آل بيته الطيّبين الطاهرين وصحبه أجمعين وبعد.

فقد حظيَ تاريخ العرب قبل الإسلام بدراسات عدّة من قبل مؤرّخين وباحثين، سواءٌ أكان على المستوى المحلّي أم العربي، وقد بذلوا مجهودات كبيرة في دراساتهم للمناحي السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة فضلاً عن الاقتصاديّة.

وقد اعتمد هؤلاء المؤرخون في دراساتهم على القرآن الكريم، ثُمَّ الأحاديث النبوية الشريفة، والروايات الإخباريّة المدونة في حقب بعيدة عن زمن أحداثِ تاريخ العرب قبل الإسلام، فضلاً عن تناقلها مشافهةً، ممّا أضاع كثيراً من تفصيلات تاريخ هذه الحقبة، وللأسف فإنّ عدداً من هذه الروايات حطَّ من شأن العرب وتاريخهم ومعتقداتهم، من أجل إعطاء تصور عن عظمة الإسلام وإظهار انحطاط ما قبله، متناسين أنّ الإسلام جاء ليُتمِّم ما كان عليه العرب، ويشذّب عادات كانت مقبولة من قبلهم في سياقها الزمني حينذاك. ولكن بعد أن أُميط اللِّثام عن كثيرٍ من النقوش والكتابات العربيّة القديمة، وكذلك نقوش الحضارات المجاورة، فضلاً عن المكتشفات الفنية والآثاريّة، أصبح بمقدور المؤرخ في تاريخ العرب قبل الإسلام أن يعتمدها في كتاباته؛ لأنّها أكثر موثوقيّة، وتُعدُّ شاهداً حيّاً على تاريخ العرب قبل الإسلام.

في ضوءِ تعدد مصادر تاريخ العرب قبل الإسلام، سارت الدراسات فيه على وفق منهجين رئيسَين، المنهج الأوّل: اعتمد المصادر الإسلاميّة ولا سيّما الرّوايات الإخباريّة، والشعر الجاهليّ يقف على رأس هذا المنهج: جرجي زيدان، ومحمود شكري الآلوسي، وصالح أحمد العلي، والمنهج الثاني زاوج بين المصادر الإسلاميّة والمكتشفات الأركولوجيّة من (نقوش وكتابات ومشاهد فنيّة)، فضلاً عن مصادر أخرى متنوعة، ويقف في مقدّمة مُمثليه (جواد علي) في موسوعته (المُفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام).

بيد أنّ هناك أحد المؤرخين قد لفت نظرنا، ونحن نطلّع على ما كُتب عن تاريخ العرب قبل الإسلام من قبل الباحثين المُحدثين، وهو (**سعد عبود سمّار**) الذي انتهج مسارات بحثيّة جديدة ومتنوّعة، ساعياً إلى تقديم قراءة مغايرة لتاريخ العرب الاجتماعيّ والدّينيّ للعرب قبل الإسلام، وأهم ما أمتاز به منهجه، جعلَ تاريخ العرب قبل الإسلام جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الشرق الأدنى القديم، بينما هناك كثير من الدراسات ولا سيّما الأكاديمية منها، قد استبعدت تاريخ العرب قبل الإسلام من دراستها ضمن إطار بحوثها في تاريخ الشرق الأدنى القديم الأمر الذي جعل دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام في أغلب الجامعات العراقية في قسم التاريخ الإسلامي.

وعند التمعّن فيما كتبه سمّار عن تاريخ العرب قبل الإسلام، يتبيّن أنّ معالجته انحصرت أساسًا في الجوانب الاجتماعيّة والدينيّة والميثولوجيّة، مع إشارات عابرة إلى جوانب أخرى من الحياة العربيّة. ومن اللافت في هذا السياق أنّ عدداً من المؤرّخين والباحثين قد أنكروا أصلًا وجود ميثولوجيا عربيّة

متكاملة، وعدّوا الموروث الجاهليّ خاليًا من نسق أسطوريّ واضح. في مقابل ذلك، ظهر اتجاه بحثيّ آخر أسّس للمنهج الميثولوجيّ في دراسة الثقافة العربيّة القديمة، وكان من أبرز ممثليه عبد المعيد خان في كتابه (الأساطير والخرافات عند العرب)، ومحمود سليم الحوت في كتابه (في طريق الميثولوجيا عند العرب)، ومحمد عجينة في كتابه (موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها). وقد أسهمت هذه الأعمال في إعادة الاعتبار للبعد الميثولوجي بوصفه مدخلًا تحليليًّا لفهم البنى الرمزيّة والدينيّة في المجتمع العربي قبل الإسلام.

وقد خطى **(سمّار)** على نهج هذه المدرسة في الكتابة عن تاريخ العرب قبل الإسلام، بل أضاف إليها، واختط منهجاً فيه من الحداثة، تمثّل في حرصه على تجذير المعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة للعرب قبل الإسلام، وإرجاع أصولها إلى الحضارات المجاورة، ولاسيّما الرافدينيّة والسوريّة القديمة، فضلاً عن المصريّة القديمة.

تأسيسًا على ما تقدّم، يتعيّن دراسة ما كتبه (سعد عبود سمّار) عن تاريخ العرب قبل الإسلام وتسليط الضوء على نتاجه العلميّ في هذا المجال. فقد اعتمد في مقارباته منهجية دقيقة وموثوقة، وأنتج مجموعة واسعة من الدراسات الأكاديمية، بما يشمل أكثر من تسعين بحثًا محكماً، إلى جانب تأليفه ثمانية عشر كتابًا تناولت موضوعات مختلفة في تاريخ العرب قبل الإسلام.

أسهمت كتابات **(سعد عبود سمّار)** في إعادة النظر في عديد من المعلومات والروايات المتداولة عن تاريخ العرب قبل الإسلام، وهو ما شكّل حافزًا للكتابة عنه، فاختير عنوان دراستنا: **"تاريخ العرب قبل الإسلام الاجتماعي والديني في كتابات سعد عبود سمّار**. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الكتابات قد قدّمت رؤية مراجعة لما كان سائداً من تصورات عن المجتمع العربي قبل الإسلام، ويمكن عدّها إضافة نوعية للمكتبة التاريخية العراقية والعربية في هذا المجال.

وكذلك يُعدُّ من دواعي اختيارنا للكتابة عن إسهامات **(سعد عبوّد سمّار)** في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام، والذي يُمكن وصفه دون مبالغة، أنّها لا تخرج عن الوفاء والعرفان لمؤرّخي المدرسة التاريخيّة العراقيّة المتميّزين، الذين أفنوا عقوداً من الزمن في البحث العلمي الرصين؛ فجزاءً لأفضالهم العلميّة، وجب دراسة نتاجهم المعرفيّ والفكريّ؛ وبيان ما يتضمنه من إيجابيّات وسلبيّات– أن وجدت–؛ وذلك لعلمنا علمنا أن لكُلِّ مؤرخ وجهات نظر في التحليل والنقد وعرض المادة التاريخيّة.

وربّما يُثار سؤال مفاده، هل يستحقّ ما كتبه **(سعد عبوّد سمّار)** عن تاريخ العرب قبل الإسلام، أن يكون عنواناً لدراسة دكتوراه في هذا الحقل؟ وهل في هذا الأمر شيء من المبالغة؟ الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن تغطيتها في هذه المقدِّمة، لسعة الموضوع وتشعبه، ولكن نترك الحكم للقارئ بعد الاطلاع على ما سنكتبه عن**(سمّار)** ونتاجه في حقل تخصصه، ممّا يُسهم في تعزيز صواب اختيارنا لهذا الموضوع.

وما شجّعنا على الكتابة عن باحثين اهتموا بدراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، ومنهم (**سعد عبوّد سمّار**) الذي أصبحت كتاباته عنواناً لدراستنا، هو ما سبقتنا من دراسات تناولت أعلام من المؤرخين الذين برعوا في كتاباتهم عن حقبة تاريخ العرب قبل الإسلام، ومنهم (جواد علي) الذي كان عنواناً لرسالة ماجستير للباحثة إيمان سالم حمودي والموسومة (مؤرخو العرب والإسلام الدكتور جواد علي أنموذجاً، المنهج والموارد)، المُقدّمة إلى كلية التربية/ ابن رشد/ جامعة بغداد عام ٢٠١٠، والتي كانت بإشراف (عبد الرزاق علي الأنباري)؛ والدراسة الأخرى رسالة الماجستير الموسومة (منذر عبد الكريم البكر ومنهجه في كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام) للباحث وسام نجم عبد الزبيدي، المّقدّمة إلى كلية التربية/ جامعة القادسية، عام ٢٠٢٢م، والتي كانت بإشراف (حمدية صالح الجبوري).

ولعلّ ما يجدر ذكره هنا، أنّ دراستنا لم تُحدد بسنوات أي (بتاريخ مُحدد من وإلى)؛ لأنّها شملت دراسة حقبة تاريخيّة عُرفت بقبل الإسلام، كذلك أنّها التزمت بمحددات في عدد من كتابات (**سمّار**)، وليس جميعها، فضلاً عن دراسة معتقدات العرب الاجتماعيّة والدّينيّة في ضوء ما كتبه لا أكثر.

ومن المهم ذكره أنّ دراستنا هذه اقتصرت على خمس مؤلفات من كتابات (سمّار)، أولها: (المعتقدات المثيودينيّة عند العرب قبل الإسلام)، والكتاب الثاني، هو: (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)؛ والكتاب الثالث، هو: (دراسات في المعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)؛ أما الكتاب الرابع فهو: (في جينالوجيا المعتقدات العربية قبل الإسلام دراسة في الأصول الدّينيّة والاجتماعيّة المؤسسة لها)، والأخير هو (قبائل مذحج قبل الإسلام والعصور الإسلامية الأولى)، المتضمن خمسة فصول، الذي يهمنا منها ما يتعلق بتاريخ العرب قبل الإسلام وهما الفصلين الأول والثاني.

ولربّ سائل يسأل، لماذا اقتصرت الدراسة على خمسٍ من مؤلفات (**سمار**) فحسب؟ والجواب؛ لأنّ كتاباته الأخرى كانت عن إيران القديمة (تاريخاً وميثولوجيا)، وكذلك عن مثيو ديانة الشرق الأدنى القديم، واستبعدنا كتابه (حاكمية الإله التوظيف السياسي للميثولوجيّة الدّينيّة في اليمن القديم)، لأنّ مادته التّاريخيّة تعود إلى حقبة قرون الألف الأول قبل الميلاد (ممالك اليمن القديمة: سبأ وحضرموت، وقتبان وأوسان)، وهي حقبة لا تدخل ضمن تخصصنا في التاريخ الإسلاميّ. أمّا عن كتابه الأخير (الاستبداد عند العرب قبل الإسلام دراسة تاريخيّة في تمثُّلاته بمنظور سيكولوجي وأنثربولوجي)، فقد طُبع وأنا شارفت على إنجاز دراستي، وعلى الرّغم من ذلك، تحتم الرجوع إليه ودراسته، ولكن وجدت فيه جنبة سياسيّة لا تدخل ضمن موضوع دراستنا عن الجوانب الاجتماعيّة والدّينيّة.

أمّا عن المنهج الذي اعتمدناه في هذه الدّراسة، فبما أنّ (**سعد عبود سمار**) اتبع مناهج عدّة في كتاباته، فقد اعتمدنا: المنهج الوصفي حينما استعرض المعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة، والمنهج النقدي التحليليّ حينما سبر غور تلك المعقدات، والمنهج المقارن حينما أرجع جذور هذه المعتقدات إلى الحضارات المجاورة مبيناً التماثل والاختلاف فيما بينهما، وكذلك المنهج الفيلولوجي، حينما حلل المفردات

لغوياً وأرجع جذورها لمعتقدات الشرق الأدنى القديم؛ لذا اتبعنا المناهج نفسها، لكي نواكب ما كتبه ونحلل ما جاء به في ضوء المناهج التي اعتمدها.

وعلى الرّغم ممّا يُعتقد أو يُشاع أنّ الكتابة عن مؤرخ كانت من السهولة بمكان؛ لأنّها محصورة في مساحة محددة ومعروفة، لكن لنا رأي آخر، إذ ثمّة صعوبات واجهتنا في دراسة هذا الموضوع، لعلّ من أهمها الانتقال إلى ساحة تاريخيّة ومنهجيّة مختلفة عمّا كتبناه في دراستنا للماجستير في تخصص دراسة التاريخ العباسيّ المتأخر، والانتقال المعرفيّ والمنهجيّ إلى تخصص آخر هو دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، الأمر الذي تحتم إعادة تأهيل معرفي ومنهجي يتوائم مع مجال التخصص الجديد فضلًا عن ذلك سعة المعلومات التي عرضها **(سمّار)** في كتاباته، وكثرة تفصيلاتها، ممّا تطلب جهدًا إضافيًا لتفكيك أفكاره وتحليلها وبيان مصداقيتها وأهميتها في مجال الكتابات التاريخيّة والميثولوجيّة عن العرب قبل الإسلام، كذلك لا نغفل طبيعة المادة الخام التي تُبنى عليها الدراسة؛ ففي غالب مصادر تاريخ العرب قبل الإسلام اعتمدت الروايات الشفويّة التي دُوّنت بعد ظهور الإسلام فضلاً عن نصوص دينيّة مقدسة، فُسرت بما يُسفه من معتقدات العرب الدّينيّة قبل الإسلام. وعلى الرّغم من ذلك، تبقى هذه المصادر ذات قيمة منهجية ومعرفية شريطة إخضاعها للنقد والتمحيص والقراءة التحليليّة المنصفة. ولا يمكن أغفال الشواهد الشعريّة الجاهليّة وصعوبة التعامل معها من حيث المصداقية والتي وثقت متأخرة أيضاً، فضلاً عن أنّها كُتبت بعاطفة وانحيازية لجهة انتساب الشاعر، ممّا حتم تدقيقها وتمحيصها قبل اعتمادها. وممّا زاد صعوبة الدراسة؛ هو محدودية النقوش العربيّة المكتشفة، التي لم تقدّم لنا صورة شاملة عن المعتقدات الدّينيّة، على غير ما نلحظه، مثلاً: في الديانة العراقية القديمة؛ التي خلّفت إرثًا أركيولوجياً غنيًا تمثّل في الكتابات النذريّة للملوك والحكام، والنقوش والأختام، والأواني والألواح والتماثيل النذريّة، فضلًا عن الأساطير التي وصلتنا متكاملة عن آلهتهم القديمة ومعتقداتهم، ممّا أتاح للباحث مجالًا واسعاً في تقديم تفصيلات أكثر دقة، على الضدّ ممّا خلفته لنا النقوش العربيّة القديمة التي لم تسعف الباحث كثيراً في إعطائه تصوراً كاملاً عن معتقدات العرب الدّينيّة القديمة، وعلى الرّغم من هذه الصعوبات المنهجية، فإنّها لم تثنِ الباحث عن تناول الموضوع .

وقد أثارت الدراسة جملة تساؤلات نحاول الإجابة عنها، ففيما يخص منهجه: أكان **سمّار** حياديّاً في طرح أفكاره وأميناً في اقتباساته؟ وإذ كانت عدداً من نقولاته غير نصيه من مظانها، هل عندما تصرف بها كان محافظاً على فكرة النص؟ وهل حمَّل النصوص أكثر مما تستحق، بحيث وظفها لما يريد التوصل إليه؟ وهل اعتمد طريقة البحث العلمي في توثيق مؤلفاته؟ وهل اعترف بجهود مَن سبقه في ميدان البحث العلمي؟ وعن مادته العلمية ومتون دراساته، تُثير الأسئلة الآتية: هل سلط الضوء على تاريخ العرب قبل الإسلام بشموليّة سواء أكان بإيجابياته أم بسلبياته؟ وهل اعتمد منهج أغلب الباحثين الذين سبقوه بوصفهم لتاريخ العرب بالتاريخ الجاهليّ متغافلين الصفات والمعتقدات التي انفرد بها المجتمع

العربي قبل الإسلام أم أختط له منهجاً مغايراً؟ كيف نُقيّم كتاباته؟ هل ثمّة أضافة في الرؤى والمنهج عمّن سبقوه؟ وغيرها من التساؤلات.

أمّا عن طبيعة الدراسة وما تقتضيه، فقد وزعت على مقدّمة، وخمسة فصول وخاتمة، جاء الفصل الأول الذي وسم بعنوان (السيرة الذاتية والنتاج العلمي)، تضمن مبحثين، الأول حمل عنوان (السيرة الدانيّة)، هي: أولاً: اسمه ونسبه والحياة الأسرية، وثانياً: السيرة التعليمية والوظيفية والعلمية، وثالثاً: البحوث المنشورة، ورابعاً: المؤتمرات المُشارك فيها، وخامساً: التقويم العلمي والتشكرات، وسادساً: المواد الدراسيّة التي درَّسها، وسابعاً: الإشراف العلميّ، وثامناً: آراء عدد من الأساتذة والباحثين. وقد عُنون المبحث الثاني: عرض مؤلفاته وقد استعرضْنا فيه موجز لمضامين فصول مؤلفاته الثمانية عشر.

وجاء الفصل الثاني الموسم (موارده في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام ومنهجه) بمبحثين: تناول المبحث الأول موارد سمّار في كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام وجاء معيار التراتبية على وفق أهمية المصادر وتواريخ وفاة المؤلفين، وكانت في مقدمة مصادره، الكتب المقدسة، وهي: (التوراة؛ والقرآن الكريم)،ومِن ثمّ كُتب التفسير ومنها (تفسير عبد الله بن عباس، وتفسير الطبري، وتفسير القرطبي، وتفسير الرازي).وكُتب الحديث التي صُنفت على وفق الآتي: كتب الصحاح ، وتضمنت: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وصحيح ابن حبان، والحاكم النيسابوري؛ وبعده جاءت كُتب الأسانيد، وهي: مسند أحمد بن حنبل، ومسند البزاز، ومسند أبو يعلى الموصلي، وأسانيد الطبراني ؛ وبعدها تأتي كتب السنن، وهي، سنن ابن ماجه، وأبو داؤود، والترمذي، والنسائي والبيهقي؛ وبعدها كُتب المصنفات، وهي: مصنف عبد الرزاق الصنعاني، وأبو عاصم، وابن أبي شيبة، والكليني؛ ومن بعدها كُتب شروحات الحديث، وهي: شرح النووي، وشرح ابن حجر العسقلاني، وشرح بدر الدين العيني؛ ومن بعدها كتب غريب الحديث : لـ (ابن الأثير أبو السعادات)، والهيثمي، والخطابي، والزمخشري.

أمّا كُتب التاريخ فصنفت على وفق الآتي: (الأصنام لابن الكلبي، وأيام العرب قبل الإسلام لمعمر بن المثنى، وتاريخ خليفة بن خياط، وتاريخ الرسل والملوك للطبري، ومروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي، وتاريخ سني ملوك الأرض للأصفهاني، والأثار الباقية للبيروني، والملل والنحل للشهرستاني، والكامل في التاريخ لابن الأثير، والبداية والنهاية لابن كثير، وتاريخ ابن خلدون)، وكُتب الطبقات والتراجم: (الطبقات الكبرى لابن سعد، والاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر، وأُسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، وكُتب السير والمغازي: (السير والمغازي لموسى بن عقبة، والمغازي للواقدي، والسيرة النبوية لابن هشام، وفتوح البلدان للبلاذري، والاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وكُتب الأنساب (نسب معد واليمن الكبير لابن الكلبي– المحبر لابن حبيب البغدادي – الإكليل للهمداني). وكُتب تواريخ المدن والمعاجم البلدانية (أخبار مكة للأزرقي، ومعجم البلدان لياقوت الحموي)، وكُتب اللغة والأدب: (المعاجم اللغوية، وكتب الأدب والأمثال، وكتب الشعر ودواوينه)، فضلاً عن النقوش والكتابات والمشاهد الفنيّة

والمراجع الثانويّة العربيّة والإنكليزية. وتطرقت في المبحث الثاني عن منهجه في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام.

وكُرّس الفصل الثالث لدراسة (المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، وقسم الفصل على خمسة مباحث، تضمن المبحث الأول موضوع الإجارة، واستعرضنا: (المعنى اللغوي للإجارة، وأنواع الإجارة، ودوافعها، وطلب الجوار، والالتزامات المترتبة على الإجارة). وخصص المبحث الثاني لدراسة التمائم والرقى: (المفهوم اللغوي والواقعي، وأنواع التمائم، وأنواع الرقى)، وكُرّس المبحث الثالث للحديث عن الحروب القبلية العادات والمعتقدات المتجلية في بنية الصراع، وتضمن: (مفهوم الحرب، وحروب قبائل مَذحِج أنموذجاً، وعادات الحرب ومعتقداتها، وأهمية المياه في المعتقدات العربية القديمة وأثرها في نزاعاتهم وحروبهم)، وتطرق المبحث الرابع لعقائد الموت (تنوع الفاظ الموت، والحزن على الميت، وغسل الميت وتكفينه، وحمل الميت إلى القبر، والقبر، ومعتقدات العرب القديمة المرتبطة بموت الملوك وسادات القبائل). واستعرض المبحث الخامس موضوع التشاؤم في المعتقدات العربية القديمة، وهي: (التشاؤم بالكواكب السماوية، والتشاؤم في الحيوانات، والتشاؤم المرتبط بالعيوب الخلقية للإنسان والحيوان، والتشاؤم من العطاس، والتشاؤم من حركة الحيوانات نحو اليسار، ومعتقدات متعلقة بالتشاؤم في السفر، والإجراءات لتفادي التشاؤم).

وجاء الفصل الرابع بعنوان (تمثلات المُقدّس بين الشخصيّ والطبيعيّة في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام) وقسم الفصل على خمسة مباحث، استعرض المبحث الأول (أنماط التَّقديس الشّخصيّ بين الكارزما والقداسة) وتضمن الحديث عن: أنماط التقديس الشخصي بين الكارزما والقداسة (المُقدّس الشخصيّ المفهوم والتحول من التّاريخ إلى الأسطورة، وقدسية الملوك، وشيخ القبيلة وتمثلات المُقدّس، وتمثلات قداسة رجال الدّين من الوسيط المُقدّس إلى السّلطة الرمزيّة، والأبطال وممارسات التقديس المرتبطة بهم). وتناول المبحث الثاني: قدسية المياه ورمزيتها، مستعرضاً: (آلهة المياه في المثيولوجيا العربية، والرمزيّة الدّينيّة من اقتران الآلهة بمواطن المياه، والعناية الإلهيّة في البحث عن الماء، ورمزية الماء بوصفه وسيطاً للتطهر الروحيّ والجسديّ، والماء أصل الخلق والحياة ومنتهاها بعد الموت). وجاء المبحث الثالث بعنوان: (تقديس الحيوان وعبادته)، مستعرضاً: المُقدّس من الحيوانات، وتقديس الحيوانات المحرمة للطواغيت، وطقوس تقديس القرابين الحيوانيّة، وتقديس الحيوان بين العبادة والطوطمية، والرموز الحيوانية للآلهة. وقد خصص المبحث الثالث لدراسة: جذور المُقدّس النباتيّ ومعتقداته، مستعرضاً فيه: (أركيولوجيا تقديس النبات، وإحلال الآلهة في الأشجار، ورموز الآلهة النباتيّة وتجليات القداسة في طقوسهم الزراعيّة، والطقوس الدّينيّة لزيادة الغلة الزراعيّة، والقيمة الدّينيّة للنباتات العطريّة). أمّا المبحث الخامس فقد كُرّس لدراسة (الرّمزيّة الدّينيّة لتقديس الحجارة والآلهة المتجسّدة فيها)، واستعرض فيه: (الحجر الأسود في المعتقدات العربية قبل الإسلام بين الأساطير والروايات الدينية، والرمزية الدينية

للجبال في الأساطير والمعتقدات، وتمظهر الآلهة بهيأة حجر، والأنصاب وأكوام الحجارة ورمزيتها القدسية).

ووسم الفصل الخامس بعنوان (الآلهة والمُعتقدات الدّينيّة وطقوسها)، واستعرض في مبحثين الأول منها: تطرق إلى مثيولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام (مفاهيم الصنم والوثن والنصب، والإله هبل، والالهات: اللآت والعُزى ومناة، وأصنام قوم نوح عليه السلام، وإساف ونائلة، وذو الخلصة، والآلهة اترعتا، والشمس والآلهة ذات الوظيفة الحربية، وآلهة الخصب)، أمّا المبحث الثاني فقد خصّص لدراسة المعتقدات الدّينيّة العربية وطقوسها، وتطرق إلى: (عبادة الأصنام وتعظيمها، والحلف والقسم، واعتقاداتهم بالملائكة والجن، وإدراك الغيب، والاستسقاء، والحج، والعمرة، والنذور والقرابين).

وجرت العادة في الأطاريح الجامعية أن يحلل الباحث المصادر والمراجع ويستعرضها في مقدِّمة دراسته، وبما أنّنا سنستعرضها بشكل موسع في المبحث الأول من الفصل الثاني من دراستنا هذه في المبحث المخصص لعرض موارد **سمّار** في دراسته، ولكن هنا سنذكرها بشكل مختصر، وذلك لعدم التكرار الحديث عنها، وكما يلي:

نظرة في أهم المصادر والمراجع:

اعتمدت هذه الدراسة مصادر ومراجع عدّة، سنذكرها على وفق الأهمية:

أولاً: القرآن الكريم:

يُعدّ مصدراً ذا قيمة كبيرة في التعرف على عبادات وحياة العرب الاجتماعية قبل الإسلام، فقد أفدنا من آيات القرآن الكريم بصورة كبيرة ولا سيما التي حددت لنا الأصنام التي كان يعبدها العرب قبل الإسلام فضلاً عن العادات الاجتماعية.

ثانياً: كُتب التفسير:

تُعدّ كتب التفسير من المصادر الأساسية في هذه الدراسة، نظرًا لما تحتويه من معلومات تاريخية قيمة تتعلق بسياق نزول الآيات القرآنية وهو ما يُسهم في فهمها بصورة دقيقة وموثوقة. ومن أبرز هذه الكتب المعتمدة في الدراسة: جامع البيان في تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ/٩٢٢م)، وتفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤ هـ/١٣٧٢م)، وتفسير القرطبي لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي. وقد أفادت هذه المصادر الباحث في شرح وتفسير عدد من الآيات القرآنية التي تناولت عبادات العرب الوثنية وممارساتهم الدينية قبل الإسلام.

ثالثاً: كُتب الحديث:

تضمَّنت مرويّات الحديث النبويّ الشريف وشروحاته معلومات تاريخيّة مهمّة عن الحياة الاجتماعيّة لا سيَّما الدّينيّة منها عند العرب قبل الإسلام، وأهم هذه المصادر هي: كتاب الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (ﷺ) وسننه وأيامه المعروف باسم صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن

إسماعيل (ت٢٥٦هـ/٨٦٩م) وكتاب صحيح مسلم لأبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٦١هـ/٨٧٥م).

رابعاً: كُتب التراجم والطبقات

لقد أفادت هذه الكتب ألاطروحة في جوانب عدّة لا سيما في الترجمة لعدد من الشخصيات التي تناولتها الدراسة، ومن هذه الكتب: كتاب الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد (ت٢٣٠هـ/ ٨٤٤م).

خامساً: كُتب التاريخ العام:

تُعدّ هذه الكتب موسوعات شاملة لا غنى عنها لأيّ باحث في التاريخ، وكان من أهمها للدّراسة: كتاب الأصنام لابن الكلبي (ت: ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) هو أقدم المصادر وأهمُّها في تاريخ الدّيانة الوثنيّة للعرب قبل الإسلام. وكتاب تاريخ الرسل والملوك لأبي جعفر بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ/٩٢٣م) فقد حوى كثير من الإشارات الدينية والاجتماعية عن العرب قبل الإسلام، وكتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ/١٢٣٢م) فقد أفاد الباحث في أغلب فصول الدراسة؛ إذ تطرق إلى العديد من الأحداث العسكرية والمعتقدات الاجتماعية.

سادسًا: كُتب الجغرافيا:

تُعدّ كتب الجغرافيا من الكتب المهمة في توضيح مواقع المدن والبلدان ومن أهم هذه الكتب معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد الأندلسي البكري (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م)؛ وكتاب معجم البلدان لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الشهير بياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م).

سابعًا: كُتب اللغة والغريب والمعاجم:

قدّمت هذه الكتب تفصيلات وإيضاحات عن الأسماء المبهمة والغريبة، ومن أهم هذه الكتب: كتاب العين للفراهيدي (ت١٧٠هـ)، ولسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور (ت٧١١هـ/١٣١١م) وكتاب تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي (ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م).

ثامنًا: المراجع الحديثة:

أعتمد الباحث مراجع عدّة، كان من أهمها: كتاب (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام)، لجواد علي الذي كان ذا فائدة كبيرة في جميع فصول الدراسة؛ لاحتوائه على كثير من التحليلات التاريخيّة الدقيقة، والكتاب من المراجع المهمّة أيضاً التي لا غنى عنها للباحث في تاريخ الدّيانة الوثنيّة للعرب قبل الإسلام إلا وفقد رجع إليه منتفعاً من مادَّته وآرائه، وهنا نشير إلى كتاب (الأساطير والخرافات عند العرب قبل الإسلام) للباحث عبد المعيد خان، الذي كانِ في الأصل أطروحته للدكتوراه، والمؤلّف أول من ناقش ثنائيّة الميثولوجيا والدّين عند العرب قبل الإسلام.

وفي الختام أرجو أن أكون قد أحطت بكتابات (سعد عبوّد سمّار) عن تاريخ العرب قبل الإسلام، وأن ينال جهدي المتواضع رضا الله سبحانه وتعالى، وأساتيذنا الأفاضل، والقراء الكرام، وأخيراً، إن الحمد لله والشكر له، والحق والصدق منه، مثلما الكمال له، أمّا الخطأ والزلل فقد يكون من الباحث الذي يطمح لتصحيح الأخطاء، بمشورة أساتذته الخيرين والله الموفق.

الباحث

الفصل الأول

السيرة الذاتية والنتاج العلمي

المبحث الأول: السيرة الذاتيّة

أولاً: اسمه ونسبه والحياة الأسرية:

ثانياً : السيرة التعليمية والوظيفية والعلمية:

ثالثاً: اللجان التي كُلف بها

رابعاً: المؤتمرات المُشارك فيها

خامساً: التقويم العلمي والتشكرات

سادساً: المواد الدراسية التي درَّسها

سابعاً: الإشراف العلمي

ثامناً: آراء عدد من الأساتذة والباحثين

المبحث الثاني: عرض لمؤلفاته

أولاً: "دراسات في المعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام":

ثانياً: "من تاريخ القبائل اليمنية في الجاهلية والإسلام":

ثالثاً: "المعتقدات المثيودينيّة عند العرب قبل الإسلام":

رابعاً: "ابن حوقل دراسة تاريخية في كتابه صورة الأرض":

خامساً: "قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلامية الأولى".

سادساً: "آناهيتا إلهة المياه والخصب في الميثولوجيا الإيرانية القديمة":

سابعاً: "المُقدّس عند العرب قبل الإسلام":

ثامناً: "النصر من الآلهة توظيف الميثولوجيا في حروب الشرق الأدنى القديم":

تاسعاً: "حاكمية الإله التوظيف السياسي للميثولوجيا الدينية في اليمن القديم":

عاشراً: "جمشيد بين ميثو الألوهة وأسطرة الملك في المعتقدات الفيدية والإيرانية القديمة":

أحدى عشر: "في جينالوجيا المعتقدات العربية قبل الإسلام دراسة في الأصول الدّينيّة والاجتماعيّة المؤسسة لها".

أثنى عشر: "أركولوجيا التوفيق الإلهي في معتقدات الشرق الأدنى القديم":

ثلاثة عشر: "البراغماتية في سياسة ملوك الدولة الأخمينية توظيف منظومة القيم والمعتقدات للذرائعية السياسية":

أربعة عشر: "الديانة الزرادشتية بين تعاظم نفوذ رجال الدين والتجديد الديني":

خمسة عشر: "النُّقُوش السّاسانِيَّة دِرَاسَة تحلِيلِيّة فِي تَمثُّلَاتِ الْمُقَدَّسِ":

ستة عشر: "الإله ميثرا دِرَاسَةٌ في المُعتقَدَاتِ الدِّينيَّةِ الهندو– إيرانيةِ والأوربيةِ القدِيمَة":

سبعة عشر: "الاستبداد عند العرب قبل الإسلام دراسة تاريخية في تمثُّلاته بمنظور سيكولوجي وأنثربولوجي نماذج مختارة":

ثمانية عشر: "الألوهة المؤنثة والجنس المقدس في ميثولوجيا العرب قبل الإسلام":

الفصل الأول
السيرة الذاتية والنتاج العلميّ
المبحث الأول
السيرة الذاتيّة

أولاً: اسمه ونسبه والحياة الأسرية [1]:

وُلِد سعد عبود سمار لقته السوداني في محافظة ميسان/ مدينة العمارة، محلة الصابونجية بتاريخ ١٩٥٨/١٢/٢م، من عائلة متوسطة الدخل، كان والده (عبود سمار)، من مواليد العمارة ١/٧/ ١٩١٢م، يسكن سابقاً في منطقة (أم عين القديمة) في قضاء الميمونة، من محافظة ميسان الحالية، والتي كانت تسمى سابقاً لواء العمارة، وكان صاحب محل قماش وخياط، ووالدته (رسلية إبراهيم سلمان القيسي)، انتقلت أسرته إلى العمارة في مطلع أربعينيات القرن العشرين، وواصل والده ممارسة المهنة نفسها التي كان عليها سابقاً، وفي نهاية الخمسينيات عُيِّن موظفاً في دائرة المعارف في متصرفية العمارة، (حالياً المديرية العامة لتربية ميسان)، في وحدة ذاتية العمال في الدائرة نفسها، وكان يعمل في أرشيف الذاتية (بصفة رَزّام)، توفي في سنة١٩٨٠/٥/٣١، وكان له من الأولاد خمسة، وهم:

١. نجم عبود (متوفي)، كان مديراً لمدرسة المصطفى الابتدائية في محافظة ميسان سابقاً.
٢. صبيح عبود، يسكن بغداد/ السيدية، متقاعد، وكان مشرفاً فنياً في مديرية تربية مدينة الثورة في بغداد.
٣. عبد الكريم عبود، يسكن العمارة، متقاعد حالياً، كان مديراً لإدارة دائرة زراعة ميسان.
٤. عبد الرحمن عبود، يسكن العمارة، متقاعد حالياً، كان سابقاً مدير الرقابة التجارية في ميسان.
٥. سعد عبود ...... موضوع الدراسة.

أمّا أخواته فعددهنّ خمس، وهنّ:

١. نجمة عبود، متوفية وتسكن سابقاً محافظة بغداد.
٢. سليمة عبود، متوفية وتسكن سابقاً محافظة بغداد.
٣. صبرية عبود، متوفية، وتسكن سابقاً محافظة بغداد.
٤. نادية عبود (مدرّسة متقاعدة)، تسكن العمارة.
٥. إيمان عبود (معلمة متقاعدة)، تسكن العمارة.

ينتمي سعد عبود سمار إلى قبيلة السودان التي ترجع أصولها إلى قبيلة كندة، والتي كانت في العمارة.

---

(١) معلومات حصلت عليها من الباحث نفسه (سعد عبود سمار).

تزوج في عام ١٩٩٤/٢/٤ من السيدة (وسن كامل كريدي العبودي)، وهي حالياً معلمة في مدرسة الخالدة/ مدينة الكوت، وأنجبت له ثلاثة أولاد، وبنتاً، وهم:

١. أيمن سعد: مهندس مدني يعمل في شركة تسويق النفط (سومو)، يسكن بغداد حالياً.

٢. حيدر سعد: محامي، يسكن الكوت حالياً.

٣. أيهم سعد عبود: مهندس نفط، يعمل في شركة نفط (بترو جاينا)، يسكن بغداد حالياً.

٤. رئام سعد: مهندسة معمارية، ماجستير هندسة عمارة، تسكن الكوت.

ثانياً: السيرة التعليمية والوظيفية والعلمية:

١- مراحله الدراسية والوظيفية

دخل المدرسة الابتدائية وهو في الخامسة من عمره عام١٨/٩/ ١٩٦٣م، إذ التحق بمدرسة الرشيد الابتدائية الكائنة آنذاك في شارع المعارف في مدينة العمارة، والتي نُقلت فيما بعد إلى شارع دجلة، وأكمل فيها دراسته الابتدائية عام ١٩٦٩م.

ثم واصل تعليمه بالانتقال إلى الدراسة المتوسطة، إذ التحق بـ "متوسطة الفدائي الفلسطيني" الواقعة في محلة الصابونجية عام ١٩٧٢/٩/١٨م، وبعدها انتقل للدراسة الإعدادية، في إعدادية العمارة الكائنة في شارع دجلة، والتي نُقلت لا حقاً إلى بنايتها الجديدة حالياً المقابلة للمديرية العامة لتربية ميسان، وقد تخرج فيها (عام ١٩٧٥م) من الفرع الأدبي.

بعدها التحق بالدراسة الجامعية (١٩٧٥- ١٩٧٦م)، فقُبل في كلية التربية/ جامعة البصرة/ قسم اللغة الإنكليزية، إلا أن ولعه بمادتي التاريخ والأدب، دفعه لتفضيل الانتقال إلى قسم التاريخ، ليتخرج فيه عام ١٩٧٩/٧/١م[1]، حاصلاً على شهادة البكالوريوس في الآداب، وكان ترتيبه الثالث على القسم، بمعدل (٨, ٧٧) من مئة. وقد تلقى تعليمه الجامعي على يد نخبة من أساتذة التاريخ، من بينهم: د. فاروق العمر، ود. منذر عبد الكريم البكر، ود. تحسين حميد، ود. عبد اللطيف الحميدان، ود. محمد جواد الموسوي، ود. جاسم صكبان علي، ود. مصطفى عبد القادر النجار، ود. حسين القهواتي، ود. سوادي عبد محمد، ود. محمد سعيد رضا، والأستاذ مكي حبيب المؤمن، ود. خالد الأعظمي، ود. إسحاق عبيد.

بعد تخرجه من جامعة البصرة/ كلية التربية، عُيّن مُدرساً في المديرية العامة لتربية ميسان بصفة مدرس بتاريخ ١٩٧٩/٩/٢٤م في متوسطة يافا في ناحية الرافعي سابقاً، التابعة لقضاء الكحلاء، وبعدها شغل منصب معاون المدير فيها، ثُمّ نُقل بمنصب معاوناً لمدير متوسطة العروبة في مركز مدينة العمارة، الكائنة في منطقة الماجدية في تشرين الثاني من عام ١٩٨٠م، ثُمّ مديراً للمتوسطة نفسها في عام ١٩٨١م، واستمر في هذا المنصب حتى شهر آب من عام ١٩٨٢م.

---

(١) ينظر: ملحق رقم (١).

ثُمّ التحق في شهر آب من عام ١٩٨٢ بالخدمة العسكرية في كلية الضباط الاحتياط، وتخرج فيها برتبة ملازم ثانٍ في نيسان من عام (١٩٨٣م) وبعد تخرجه أُرسل إلى جبهات القتال في ظل احتدام الحرب العراقية الإيرانية آنذاك، إذ نُسب آمراً لفصيل مشاة، ثُمّ آمراً لسرية مشاة.

قُبل في الدراسات العليا عام ١٩٨٥م؛ لنيل شهادة الماجستير في جامعة البصرة/ كلية الآداب/ قسم التاريخ/ تخصص تاريخ إسلامي، وكان عدد دفعته طالبين، هما: هو، وزميله (رعد زهراو مطشر) الذي حالياً أستاذ دكتور متقاعد[1]. حملت رسالته للماجستير عنوان (ابن حوقل دراسة تاريخية في كتابه صورة الأرض) أُنجزت بأشراف المرحوم: أ.د. عماد إسماعيل النعيمي قبل الموعد المحدد لإكمال مدة الدراسة؛ إذ ناقش في شهر آب من عام ١٩٨٧م، وبتقدير جيد جداً. وكانت لجنة مناقشته في ذلك الوقت، تتألف من المرحوم: أ.د. قحطان عبد الستار الحديثي عميد كلية الآداب/ جامعة البصرة في حينها، والمرحوم: أ.د. منذر عبد الكريم البكر رئيس قسم التاريخ في كلية التربية / جامعة البصرة في حينها، مع الأستاذ المشرف، وكانت لجنة المناقشة تتألف في حينها من أستاذين فضلاً عن الأستاذ المشرف.

بعد إكماله دراسة الماجستير، أُعيد إلى الخدمة العسكرية مرةً أخرى، إذ خدم لمدة ستة أشهر في معسكر الرشيد/ مركز التدريب المهني للعجلات، وبعد انقضاء هذه المدة، أُجِّل من العسكرية، ونُسب إلى معهد إعداد العلمين في ميسان، ثُمّ انتقل لاحقاً للتدريس في معهد المعلمين المركزي في ميسان، الذي كان يقبل الطلبة من خريجي الدراسة الإعدادية، وبناءً على قرار حكوميّ، تحولت المعاهد المركزية الثلاث في القطر إلى كليات المعلمين، تمنح شهادة البكالوريوس وتُخرِّج معلمين جامعيين، وبموجب ذلك، تحوّل المعهد المذكور إلى كلية المعلمين تابعة إلى جامعة البصرة، وعلى أثر ذلك، مُنح لقب مدرس مساعد بتاريخ ١/٧/ ١٩٩٣م.

وفيما بعد قُبل في دراسة الدكتوراه في كلية الآداب/ جامعة البصرة للعام الدراسي ١٩٩٣-١٩٩٤م، وكان عدد طلبة دفعته في الدكتوراه طالبين، هما: هو، وزميلته (سهيلة مرعي مرزوق) حالياً (أستاذ دكتورة متقاعدة)، وكانت سابقاً تدريسية في جامعة البصرة/ كلية التربية بنات، وقد أظهر تفوقاً ملحوظاً في السنة التحضيرية؛ إذ حصل على تقدير (امتياز) في السنة التحضيرية (الفصل الدراسي الثاني) [2]. وقد أكمل دراسته للدكتوراه عام ١٩٩٦م وكانت أطروحته الموسومة (قبائل مذحج قبل الإسلام حتى نهاية العصر الراشدي)، بإشراف المرحوم أ. د. منذر عبد الكريم البكر. وتألفت لجنة المناقشة من: المرحوم: أ.د. عماد إسماعيل النعيمي رئيساً، وعضوية كل من: أ.د. محمد كريم الشمري، وأ.د. صلاح

---

(١) ينظر: ملحق رقم (١).

(٢) ينظر: ملحق رقم (٢).

عبد الهادي الحيدري، وأ.م.د. جاسم ياسين درويش، فضلاً عن المشرف[1]، وقد أُجيزت الأطروحة بتقدير أمتياز.

وقبل حصوله على الدكتوراه ترقّى إلى درجة مدرس بتاريخ (١ / ٧/ ١٩٩٦)، واستمر في التدريس في كلية المعلمين/ جامعة البصرة حتى عام ١٩٩٩م، بعد ذلك، انتقل للعمل إلى كلية التربية/ ميسان التابعة لجامعة البصرة بعد استحداثها؛ إذ كُلف برئاسة قسم التاريخ فيها. وترقّى إلى درجة أستاذ مساعد من تاريخ تقديم الطلب (٧/١/ ١٩٩٩م)، بحسب الأمر الجامعي المرقم (٧/١٦/٧٠٤٧ بتاريخ١٠/١٠/١٩٩٩م)[2]. وانتهى تكليفه من رئاسة القسم عام ٢٠٠٣.

انتقل إلى كلية التربية/ جامعة واسط في عام ٢٠٠٧م، وذلك لاستحداث دراسات عليا في قسم التاريخ فيها، ولتلبية حاجة القسم لخدماته العلمية وخبراته، وفي عام ٢٠٠٨م عمل مقرراً لقسم التاريخ، ثم شغل منصب معاون العميد للشؤون العلمية والدراسات العليا، وانتهى تكليفه عام ٢٠١٠م، بناءً على طلبه.

ترقّى إلى درجة أُستاذ في تخصص تاريخ العرب قبل الإسلام، اعتباراً من تاريخ تقديمه طلب الترقية في (١٢/٩/ ٢٠١١)، وذلك بموجب الأمر الجامعي المرقم (٩١٣٣ بتاريخ ٥/٦/ ٢٠١٣م)[3]، وأحيل إلى التقاعد؛ لبلوغه السن القانوني في (٣/ ١٢/ ٢٠٢١م)، بموجب الأمر الإداري (المرقم ٢٨٨٢ في ١٢/٢/ ٢٠٢١م) [4]. بعد إحالته على التقاعد، رَوجَ معاملة ترقية علمية إلى درجة أستاذ متمرس؛ وقد مُنحت له هذه الترقية، على وفق شروط هذه الدرجة العلمية التي تشمل التميز العلمي وحاجة القسم لخدماته العلمية، من جامعة تكريت/ كلية الآداب، بموجب الأمر الجامعي المرقم (٧/١٠ /٩٣٨١) في (٨ / ٤ / ٢٠٢٥)[5]، وفيما يأتي جدولاً يلخص شهاداته الجامعية:

الشهادة	الجامعة	التخصص	المدة
بكالوريوس	البصرة	تاريخ	١٩٧٥ – ١٩٧٩
ماجستير	البصرة	تاريخ إسلامي	١٩٨٥ – ١٩٨٧
دكتوراه	البصرة	تاريخ العرب القديم	١٩٩٣ – ١٩٩٦

(١) ينظر: ملحق رقم (٤).

(٢) ينظر: ملحق رقم (٥).

(٣) ينظر: ملحق رقم (٦).

(٤) ينظر: ملحق رقم (٦).

(٥) ينظر: ملحق رقم (٧).

وفيما يأتي جدولاً يلخص ترقياته العلمية:

ت	الدرجة العلمية	تاريخها
١	مدرس مساعد	١٩٩٣/٧/١
٢	مدرس	١٩٩٦/٧/١
٣	أستاذ مساعد	١٩٩٩/٧/١
٤	أستاذ	٢٠١١/٩/١٢
٥	أُستاذ متمرس	٢٠٢٥/٤/ ٨

٢- بحوثه المنشورة

- **بحوثه المنشورة في التاريخ القديم:**

١. "**المذار دراسة تاريخية واستطلاع أثري أولي**"، "مجلة المعلم الجامعي"، الصادرة عن "كلية التربية الأساسية – ميسان/ جامعة البصرة، العدد ٣/ لسنة ٢٠٠٥". (مشترك)

٢. "**الجندي في المملكة الآشورية الحديثة (٩١١ – ٦١٢ق.م)**"، مجلة "كلية التربية/ جامعة واسط/ العدد١٠/ سنة ٢٠١١". (مشترك)

٣. "**الأحوال السياسية لـ (أما) من العصر الأكدي حتى حكم سلالة أور الثالثة**"، منشور في "مجلة لاراك، كلية الآداب، جامعة واسط، العدد٦، سنة ٢٠١١". (مشترك)

٤. "**بابل في العصر الفرثي (١٤١- ٢٢٦ق.م)**"، منشور في "مجلة دراسات تاريخية، الصادرة عن جامعة البصرة/ كلية التربية بنات/ العدد ٢٠/ حزيران/ ٢٠١٦".

٥. "**مبررات العقاب الإلهي في العراق القديم**"، منشور في مجلة "كلية التربية، جامعة واسط، العدد ١٢، سنة ٢٠١٢". (مشترك)

٦. "**مجالس المدن في العراق القديم (٣٠٠٠- ١٠٠٠ق.م)**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد ١٤، سنة ٢٠١٣". (مشترك)

٧. "**الصراع في المعتقدات الإيرانية القديمة**"، منشور في "مجلد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الثاني، كلية التربية، جامعة ميسان، ٢٠١٣". (مشترك).

٨. "**أثر المعتقدات الدينية الرافدينية في المعتقدات الدينية الإيرانية القديمة عقائد الخصب أنموذجاً**"، منشور في "مجلة كلية التربية، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الدولي السادس، كلية التربية، جامعة واسط، سنة ٢٠١٣". (مشترك)

٩. "**بواعث خلق الإنسان وأضرارها في الفكر الرافديني القديم**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، ع١٧، ٢٠١٤". (مشترك)

١٠. "**ميثولوجيا الحروب في العراق القديم الحروب المقدسة عند الآشوريين أنموذجاً**"، منشور في "مجلة لارك، ع١٥، سنة ٦، ٢٠١٤". (مشترك)

١١. "**العلاقات الاقتصادية بين العرب والبيزنطيين من القرن الرابع حتى القرن السادس الميلاديين**"، منشور في "مجلة واسط للعلوم الإنسانية، ع٢٨، سنة ٢٠١٥". (مشترك)

١٢. "**الخالدون فرقة العشرة آلاف مقاتل من تشكيلات الجيش الأخميني**"، منشور في "مجلة واسط للعلوم الإنسانية، ع٣٧، سنة ٢٠١٧". (مشترك)

١٣. "**مسؤولية الدولة والمؤسسات في اقتصاد العراق القديم**"، بحث منشور في "مجلة لاراك، كلية الآداب، جامعة واسط، العدد٧، سنة ٢٠١٥". (مشترك)

١٤. "**أثر الميثولوجيا الدينية في السياسة التوسعية للدولة الأخمينية (٥٥٩-٣٣٠ق.م)**"، منشور في "مجلة حضارات الشرق الأدنى القديم، جامعة الزقازيق، العدد٢، السنة الثانية، أغسطس ٢٠١٦".

١٥. "**تمرد كائنات العالم الأسفل على الآلهة في ضوء أساطير بلاد الرافدين القديمة**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد ٢٥، سنة ٢٠١٦م". (مشترك).

١٦. "**الديانة المؤآبية في نصوص العهد القديم والمعطيات التاريخية**"، منشور في "مجلة دراسات تاريخية، جامعة البصرة، كلية التربية بنات، ع ٢٠، حزيران، ٢٠١٦". (مشترك)

١٧. "**الوظائف الإدارية في عهد احشويرش (٤٨٦-٤٦٥م)**" بحث مقبول للنشر، مجلة "واسط للعلوم الإنسانية".(مشترك)

١٨. "**المناصب السياسية والإدارية في البلاط الأخميني**"، بحث مقبول للنشر، في "مجلة واسط للعلوم الإنسانية". (مشترك)

١٩. "**البلاط الأخميني مسرحاً للمؤامرات والأزمات السياسية**"، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، ع٢٩، ٢٠١٧. (مشترك)

٢٠. "**سياسة أحشويرش الأول تجاه بابل ومصر (٤٨٦- ٤٦٥ق.م)**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، ع٢٧، ٢٠١٧". (مشترك)

٢١. "**دولة المدينة اليونانية (نشأتها، تطورها) إسبارطة أُنموذجاً**"، بحث منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط،٢٨، ٢٠١٧". (مشترك)

٢٢. "**الصراع على العرش الملكيّ في الدولة الأخمينية (٥٥٩- ٣٣٠ق.م) بين الشرعيّة والبراغماتيّة**"، منشور في "مجلة الأستاذ، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، ع٢٥، ٢٠١٧".

٢٣. "**موقف إسباطه من الثورة الأيونية وحربها ضد اراكوس**"، بحث منشور في "مجلة أبحاث، الصادرة عن "كلية التربية للعلوم الإنسانية"، جامعة كربلاء/ ع ٢٧/ ٢٠١٧". (مشترك)

٢٤. "**الزواج في الدولة الأخمينية (٥٥٩- ٣٣٠ق.م)**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع ٢٩، ٢٠١٧". (مشترك)

٢٥. "**أزياء النساء في الدولة الأخمينية (٥٥٩- ٣٣٠ق.م)**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع ٣٠، ٢٠١٨". (مشترك)

٢٦. "**الإلهة آناهيتا دراسة في التطور التاريخي لعبادتها**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع ٣١، ٢٠١٨".

٢٧. "**الزواج والطلاق في الأعراف والتشريعات الأخمينية (٥٥٩- ٣٣٠ق.م)**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع ٣١، ٢٠١٨". (مشترك)

٢٨. "**الإلهة آناهيتا في كتاب الزرادشتين المقدس أفستا**"، بحث منشور في "مجلة الأستاذ/ ع ٢/ "من ابحاث المؤتمر الدولي السادس / كلية التربية ابن رشد/ جامعة بغداد/ نيسان ٢٠١٨".

٢٩. "**موقف الدولة الأخمينية وإسهاماتها في الحروب البيلوبونيزية ٤٣١- ٤٠٤ق.م**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع ٣٢". (مشترك).

٣٠. "**البنية الفكرية في الصين القديمة قبل عهد كونفوشيوس دراسة في الفكر القديم**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع٣١، ٢٠١٨". (مشترك).

٣١. "**التحولات السياسية في عصر الربيع والخريف (٧٧١- ٤٥٣ ق.م) دراسة في تاريخ الصين القديم**"، منشور في "مجلة كلية التربية عدد ٣٤، ٢٠١٨". (مشترك).

٣٢. "**أوضاع مصر السياسية في عهود من السيطرة الأخمينية عليها ٤٦٥- ٣٥٩ق.م**"، بحث منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد ٣٣، ٢٠١٨". (مشترك)

٣٣. "**النصر من الإله وإلى الإله وشعبه (الحروب الآشورية أنموذجاً)**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد، ٣٧، مج ١، سنة ٢٠١٩". (مشترك)

٣٤. "**ديانة الطبقة الحاكمة الأخمينية (٥٥٩- ٣٣٠ ق.م) بين التفريد والتعددية**"، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد، ٣٧، مج ٣، سنة ٢٠١٩.

٣٥. "**صراع الآلهة في المعتقدات السورية القديمة**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد، ٣٩، سنة ٢٠٢٠". (مشترك)

٣٦. "**آلهة الخصب في المعتقدات الحثية القديمة**"، مقبول للنشر، "مجلة كلية التربية، جامعة واسط". (مشترك)

٣٧. "**متماثلات آلهة الخصب الحثية والسورية والإيرانية القديمة**"، مقبول للنشر، "مجلة الجامعة العراقية". (مشترك)

٣٨. "**فكرة الصراع بين الآلهة في المعتقدات المصرية القديمة**"، مقبول للنشر/ "مجلة كلية التربية/ جامعة واسط". (مشترك)

٣٩. "**صراع الآلهة مع البشر في المعتقدات المصرية القديمة**"، ع٤٠/ ج٢/ منشور في "مجلة كلية التربية". (مشترك).

٤٠. "**آلهة الخصب في المعتقدات السورية القديمة**"، منشور في مجلة كلية التربية، ع٣٩، ج١، ٢٠٢٠م. (مشترك)

٤١. "**جمشيد الملك المؤله في الميثولوجيا الإيرانية القديمة**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع٣٩، ج٢".

٤٢. "**الجرائم في إيران القديمة إبان العصر الأخميني**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع ٤١، ج٢، تشرين الثاني، ٢٠٢٠م". (مشترك).

٤٣. "**العقوبات في إيران القديمة إبان العصر الأخميني**"، منشور في "مجلة كلية التربية، ع ٤١، ج١، تشرين الثاني، ٢٠٢٠م". (مشترك).

٤٤. "**المقدس والمدنس في ملحمة جلجامش**"، منشور في "مجلة كلية التربية، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الدولي الأول لقسم التاريخ في جامعة واسط وبالتعاون مع قسم التاريخ في جامعة ميسان، المنعقد ٢٥ آيار/ ٢٠٢١م". (مشترك).

٤٥. "**الأصول الزرادشتية لبعض المعتقدات اليهودية والمتماثلات بينهما**"، منشور في "مجلة كلية التربية/ جامعة واسط/ العدد٤٢، شباط/ ٢٠٢١م". (مشترك).

٤٦. "**ميثو التوفيق الإلهي الفره في ضوء الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية (أفستا)**"، منشور في "مجلة العلوم الإنسانية، تصدرها كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل / المؤتمر العلمي الأول/ كلية التربية للعلوم الإنسانية، ٢٠٢١م".

٤٧. "**عقائد الموت وما بعده في المعتقدات الإيرانية القديمة**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، ع٤٥/ ج١، ٢٠٢١م". (مشترك).

٤٨. "**تجسيم الآلهة في المعتقدات الدينية الإيرانية القديمة**"، منشور في "مجلة أبحاث ميسان، مجلد ١٧، ع ٣٣/السنة ٢٠٢١م". (مشترك).

٤٩. "**التفويض الإلهي لملوك الدولة الساسانية (٢٢٦- ٦٣٧م) في ضوء المعطيات التاريخية والآثارية**"، بحث منشور في "مجلة كلية التربية خاص بوقائع المؤتمر العلمي الثاني الذي أقامه قسم التاريخ في كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة واسط بالتعاون مع قسم التاريخ في كلية العلوم الإنسانية/ جامعة دهوك / حزيران/ ٢٠٢٢م".

٥٠. "**نقشّ بيستون لِلملِك دارا الأوّل (٥٢٢ – ٤٨٦ ق. م) قِراءة تحليليّة في دَلالاتهِ الدّينيَّة ومضامينِه السياسيّة**"، منشور في "مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية / جامعة الموصل/ السنة والعدد :السنة ١٨، العدد ١-٤ – الرقم التسلسليّ ٤، كانون الأوّل / ديسمبر ٢٠٢٢، الصفحة ١-١٢٨٦ (وقائع المؤتمر العلمي الدولي الرابع ٢٦-٢٧ أيلول ٢٠٢٢".

٥١. "**التربية الاجتماعية والدينية في إيران القديمة إبان العصر الساساني**"، منشور في "مجلة كلية التربية / جامعة واسط/ المجلد ١، العدد ٥٠، ٢٠٢٣م، الصفحات ١٩٧-٢٠٨". (مشترك).

٥٢. **"توظيف ثُنائيَّة الخير والشّر سياسيّاً في قمع الملك داريوش الأول (٥٢٢- ٤٨٦ق.م) للمتمرّدين والثّائرين"**، منشور في "مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية،2023 ، المجلد ٣٠، العدد (١٢) الجزء(١) الصفحات ٢٤٩-٢٦٩".

٥٣. **"نقش الملك شابور الأول على جدران الكعبة الزرادشتية دراسة في سرديته التاريخية"** ، منشور في "مجلة الباحث التي تصدر عن كلية التربية جامعة كربلاء / عدد خاص بوقائع المؤتمر الدولي الثالث – ١٨ نيسان ٢٠٢٤".

٥٤. **"تعاظم النفوذ السياسي لرجال الدين الزرادشتيين في الدولة الساسانية (٢٢٦- ٦٣٧م)"** ، منشور في "مجلة الدراسات التاريخية والحضارية / جامعة تكريت/ العدد ١/٦١ 2024".

٥٥. **"الثالوث الإلهي الإيراني (آهورامزدا وآناهيتا وميثرا) في ضوء المشاهد الفنية"/ بحث منشور في "وقائع المؤتمر العلمي السادس عشر / جامعة ديالى/ كلية التربية للعلوم الإنسانية ٦- ٧ إيار ٢٠٢٣م".**

- **بحوثة المنشورة في تاريخ العرب القديم:**

١. **"الإجارة عند العرب قبل الإسلام"**، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد٢، سنة ٢٠٠٧".

٢. **"التمائم والرقى عند العرب قبل الإسلام"**، منشور في "مجلة جامعة واسط للعلوم الإنسانية، العدد٥، سنة ٢٠٠٧".

٣. **"عقائد الموت عند العرب قبل الإسلام"**، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد٥، سنة ٢٠٠٩".

٤. **"الديانة الوثنية عند العرب قبل الإسلام في كتب الحديث الشريف"**، منشور في "مجلة أبحاث ميسان، كلية التربية / جامعة ميسان، مجلد ٥، العدد١٠، سنة ٢٠٠٩".

٥. **"إدراك الغيب عند العرب قبل الإسلام"**، منشور في "مجلة جامعة واسط للعلوم الإنسانية، العدد١١، سنة ٢٠٠٩".

٦. **"قبيلة الحارث بن كعب حتى نهاية عصر الرسالة الإسلامية"**، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد٨، سنة ٢٠١٠".

٧. **"عادات الحرب عند العرب قبل الإسلام"**، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، ع ١٣، ٢٠١٣".

٨. **"عبادة الإلهة اللات عند العرب قبل الإسلام وتجليات معتقدات الشرق القديم فيها"**، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد خاص في أبحاث المؤتمر العلمي الدولي السابع، آذار، ٢٠١٤".

٩. "**تقديس الملوك وسادات القبائل عند العرب قبل الإسلام**"، منشور في "**مجلد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الرابع**، كلية التربية الأساسية، جامعة بابل".

١٠. "**التشاؤم عند العرب قبل الإسلام**"، منشور في "مجلد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الدولي الخامس، كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، ٢٠١٣".

١١. "**المُقدّس الشخصي عند العرب قبل الإسلام**"، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد١٠، سنة ٢٠١١.

١٢. "**تقديس المياه عند العرب قبل الإسلام**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد، ٣٣، سنة ".

١٣. "**تقديس الحجارة وتأليهها عند العرب قبل الإسلام ومتماثلاتها في الشرق الأدنى**"، منشور في "مجلة أبحاث ميسان، عدد خاص في المؤتمر العلمي الدولي الثاني، كلية التربية جامعة ميسان، ٢٠١٩م".

١٤. "**المقدس من النبات عند العرب قبل الإسلام**"، منشور في "مجلة كلية التربية، عدد خاص بأبحاث المؤتمر الحادي عشر، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة واسط، مج١، ٢٠١٩م".

١٥. "**تقديس الثور عند العرب قبل الإسلام**"، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد، ٣٥، سنة ٢٠١٩.

١٦. "**تقديس الحيوان عند العرب قبل الإسلام**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد٣٦، ٢٠١٩م".

١٧. "**قبيلة مراد قبل الإسلام**"، منشور في "مجلة كلية التربية، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الرابع، كلية التربية، جامعة واسط، سنة ٢٠٠٧".

١٨. "**النذور والقرابين عند العرب قبل الإسلام**"، منشور في "مجلة كلية التربية، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الخامس، كلية التربية، جامعة واسط، سنة ٢٠١٢".

١٩. "**أثر الميثولوجيا الدينية في المعتقدات الحربية عند العرب قبل الإسلام**"، منشور في "مجلة واسط للعلوم الإنسانية، ع٣٠، سنة ٢٠١٥".

٢٠. "**عقائد الخصب عند العرب قبل الإسلام**"، منشور في "مجلة لارك، ع١٧، سنة ٧، ٢٠١٥".

٢١. "**أهمية المياه وأثرها في نزاعات العرب القبلية وحروبهم قبل الإسلام**"، مجلةJALHSS، منشور في "مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ع٣، شباط، ٢٠١٦".

٢٢. "**قبيلة زبيد قبل الإسلام حتى نهاية العصر الراشدي**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد ١٤، سنة ٢٠١٣".

٢٣. "**حاكمية الإله وتمظهرها في إداء حكام اليمن القديم لطقوسهم الدينية**"، منشور في "مجلة كلية التربية، جامعة واسط، عدد، ٣٨، مج ١، سنة٢٠٢٠".

٢٤. **"ثنائية الحاكم والدين وتجلياتها السياسية في اليمن القديم"**، منشور في "مجلة كلية التربية، ع٤٠، ج١، ٢٠٢٠م".

٢٥. **"نقش النّصر (RES 3945) لِلْمَلِكِ اَلسَّبَئِيِّ كَرِب إل وَتَر (القَرن السّابع ق.م) دِرَاسَة تَحلِيلِيَّةٍ فِي مَضَامِينِهِ اَلدِّينِيَّة"**، بحث منشور في "مجلة المستنصرية للعلوم الإنسانية، عدد خاص بأبحاث المؤتمر السادس والعشرين للعلوم الإنسانية والتربوية كلية التربية الجامعة المستنصرية، ٣- آيار ٢٠٢٣".

- **بحوثه المنشورة في التاريخ الإسلامي:**

١. **المرجئة وتطور مواقفها الفكرية والسياسية**، منشور في "مجلة المعلم الجامعي، كلية المعلمين – ميسان، جامعة البصرة، العدد ٢، لسنة ١٩٩٦".

٢. **عمرو بن معد يكرب الزبيدي، بحث منشور في مجلة** "المعلم الجامعي، كلية المعلمين – ميسان، جامعة البصرة، العدد ٣، لسنة ١٩٩٦".

٣. **إبراهيم بن الأشتر النخعي**، منشور في "مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية، العدد١، سنة ١٩٩٩".

٤. **بنو ناجية حتى نهاية العصر الراشدي**، منشور في مجلة "المعلم الجامعي، كلية المعلمين – ميسان، جامعة البصرة، العدد ٣، لسنة ١٩٩٩".

٥. **ميسان في العصرين الراشدي والأموي**، منشور في "مجلة الأستاذ، كلية التربية ابن رشد، العدد ٦٧، ٢٠٠٨".

٦. **قبائل مذحج مواقفهم وإسهاماتهم في العصر الأموي**، منشور في "مجلة جامعة ذي قار، العدد٣، مجلد ٤، سنة ٢٠٠٨".

٧. **حركة الأسود العنسي قراءة لبعض ما كتب عنها**، بحث منشور في "مجلد خاص بالمؤتمر الثاني، جامعة واسط، ٢٠٠٩".

٨. **قبيلة النخع مواقفها وإسهاماتها حتى نهاية العصر الراشدي**، بحث منشور في "مجلد خاص ببحوث المؤتمر العلمي الرابع، جامعة واسط، سنة ٢٠١٠.".

٩. **البرامج الحاسوبية في خدمة الباحث في التاريخ الإسلامي**، بحث منشور في "مجلد خاص بمؤتمر التعليم الالكتروني، جامعة واسط سنة ٢٠٠٨".

١٠. **قبيلة عنس في عصر الرسالة الإسلامية**، بحث منشور في "مجلة جامعة واسط للعلوم الإنسانية، العدد١، سنة ٢٠١٤".

المواد الدراسية التي درَّسها (الدراسة الجامعية الأولية):

١. "تاريخ العرب قبل الإسلام"، المرحلة الأولى

٢. "التاريخ الساساني والبيزنطي"، المرحلة الثانية.

٣. "منهج البحث التاريخي"، المرحلة الثانية.

ثالثاً: اللجان التي كُلف بها

١. اللجان الامتحانية.
٢. عضو لجنة الترقيات المركزية في الجامعة.
٣. نائب رئيس تحرير مجلة كلية التربية، جامعة واسط.
٤. رئيس لجنة الترقيات الفرعية /كلية التربية / جامعة واسط.
٥. عضو هيئة تحرير مجلة كلية التربية / جامعة واسط
٦. رئيس هيئة تحرير مجلة كلية التربية / جامعة واسط.
٧. رئيس لجنة وزارية لاستحداث دراسات عليا الماجستير، كلية الآداب/ الجامعة العراقية.
٨. اللجان العلمية ولجان الدراسات العليا في القسم.
٩. رئيس لجنة الاعتراضات للترقيات المركزية.
١٠. عضو في هيأة تحرير مجلة دراسات في التاريخ والآثار، الصادرة عن كلية الآداب، جامعة بغداد.
١١. عضو في الهيأة الاستشارية مجلة دراسات في تاريخ الجزيرة العربية وحضارتها، الصادرة عن جامعة الملك سعود.

رابعاً: المؤتمرات المُشارك فيها

١. المؤتمر العلمي السنوي الرابع / جامعة كربلاء/ ٢٠٠٨.
٢. مؤتمر التعليم الإلكتروني، جامعة واسط / ٢٠٠٨.
٣. المؤتمر العلمي الثاني، جامعة واسط، ٢٠٠٩.
٤. المؤتمر العلمي الفكري السنوي الثالث، مركز صلاح الدين الأيوبي للدراسات التاريخية والحضارية بالتعاون مع بيت الحكمة، ٢٠٠٩.
٥. المؤتمر العلمي الثاني لكلية التربية، جامعة المثنى، ٢٠٠٩.
٦. المؤتمر العلمي الرابع، جامعة واسط، ٢٠١٠.
٧. المؤتمر العلمي الرابع، كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١١.
٨. المؤتمر العلمي الرابع، كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، ٢٠١٢.
٩. المؤتمر العلمي الثاني، كلية التربية الأساسية، جامعة ذي قار، ٢٠١٣.
١٠. المؤتمر العلمي الدولي الخامس، كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، ٢٠١٣.
١١. المؤتمر العلمي الخامس، كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١٢.
١٢. المؤتمر العلمي الدولي السادس، كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١٣.
١٣. المؤتمر العلمي الثاني، كلية التربية، جامعة ميسان، ٢٠١٣.
١٤. المؤتمر العلمي الدولي السابع، كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١٤.

١٥. المؤتمر العلمي الدولي الثالث، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠١٥.
١٦. المؤتمر العلمي الدولي لحضارات الشرق الأدنى القديم ومؤثراتها عبر العصور ١٣- ١٥/٤/ ٢٠١٦، معهد حضارات الشرق القديم، جامعة الزقازيق في جمهورية مصر بالتعاون مع كلية التربية الأساسية / جامعة بابل.
١٧. المؤتمر التأسيسي الأول لأتحاد حضارات الشرق الأدنى القديم، القاهرة، ٢٦-٢٧ /١٢/ ٢٠١٦.
١٨. المؤتمر العلمي الدولي الخامس/ كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد،٢٠١٧.
١٩. المؤتمر الدولي الأول / كلية التربية / جامعة ميسان / آذار/ ٢٠١٨.
٢٠. المؤتمر الدولي السادس / كلية التربية ابن رشد/ جامعة بغداد/ نيسان٢٠١٨.
٢١. المؤتمر العلمي الدولي الثاني، كلية التربية / جامعة ميسان / آذار/ ٢٠١٩.
٢٢. المؤتمر العلمي الدولي الحادي عشر، كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة واسط / نيسان/ ٢٠١٩.
٢٣. المؤتمر الثالث لاتحاد حضارات الشرق الأدنى القديم في ولاية كاليفورنيا / مدينة لوس أنجلوس من ١٨-٢٠/ أيلول/ ٢٠٢٠م.
٢٤. المؤتمر العلمي الأول / كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل، ٢٠٢١م.
٢٥. المؤتمر العلمي الدولي الأول لقسم التاريخ في جامعة واسط وبالتعاون مع قسم التاريخ في جامعة ميسان، المنعقد ٢٥ أيار/ ٢٠٢١م.
٢٦. التعايش والتسامح رسالة الأديان السماوية إلى الإنسان، المؤتمر الفكري والثقافي الدولي الأول، جامعة واسط، ١٨/ ١١/ ٢٠٢١م.
٢٧. المؤتمر العلمي الثاني الذي أقامه قسم التاريخ في كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة واسط بالتعاون مع قسم التاريخ في كلية العلوم الإنسانية/ جامعة دهوك / حزيران/ ٢٠٢٢م.
٢٨. المؤتمر العلمي الدولي الرابع ٢٦-٢٧ أيلول ٢٠٢٢، لكلية التربية الأساسية/ جامعة الموصل(١).
٢٩. المؤتمر السادس والعشرين للعلوم الإنسانية والتربوية كلية التربية الجامعة المستنصرية، ٣- ٤ آيار ٢٠٢٣(٢).
٣٠. المؤتمر الثاني عشر/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة تكريت، ٣٠ آب، ٢٠٢٣م.
٣١. المؤتمر العلمي العاشر المنعقد في جامعة تكريت/ مركز صلاح الأيوبي للدراسات التاريخية المنعقد يوم الثلاثاء الموافق ٥/ ١٢/ ٢٠٢٣م.
٣٢. المؤتمر العلمي الدولي الثالث/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء/ نيسان/ ٢٠٢٤م.
٣٣. المؤتمر العلمي الثالث لكلية الفنون الجميلة / جامعة القادسية/ ٢٠٢٤/ نيسان.

(١) ينظر: ملحق رقم (٩).
(٢) ينظر: ملحق رقم (١٠).

٣٤. المؤتمر العلمي السادس عشر / كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة ديالى/ آيار/ ٢٠٢٤م[١].

٣٥. المؤتمر العلمي التاسع / كلية الآداب/ جامعة تكريت، تشرين الأول، ٢٢٠٤.

٣٦. المؤتمر الدولي الرابع للعلوم الإنسانية والتربوية والنفسية، جامعة سومر. يومي ٧و ٨ نيسان ٢٠٢٥.

٣٧. المؤتمر الدولي حضارات الشرق الأدنى القديم وأثرها المؤتمر الدولي في معهد الدراسات العليا للشرق الأدنى القديم / جامعة الزقازيق/ جمهورية مصر .المنعقد في الأيام ٢٧- ٢٩/ ٤/ ٢٠٢٥م[٢].

٣٨. المؤتمر العلمي (بتبادل المعرفة ترتقي الأمم)، الذي نظم من قبل قسم التاريخ / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة واسط بالتعاون مع قسم التاريخ / كلية التربية للعلوم الإنسانية/ سيد صادق/ جامعة السليمانية في تشرين الأول ٢٠٢٥م[٣].

٣٩. وشارك في القاء محاضرة عن تاريخ مدينة واسط في الذكرى (١٠٣) ليوم محافظة واسط سنة (٢٠٢٥م)، بحضور وزير التعليم العالي والبحث العلمي، ومحافظها، ورئيس الجامعة ومساعديه، وعمداء الكليات[٤].

خامساً: التقويم العلمي والتشكرات

١. قوّم (١٤٧) بحثاً، و(٤٨) معاملة ترقية علمية، و(٢٢) رسالة ماجستير، و(١٧) أطروحة دكتوراه.

٢. **الجوائز الحاصل عليها:** وسام المؤرخ العربي / من اتحاد المؤرخين العرب[٥].

٣. **كتب الشكر والتقدير من عمداء، ورؤساء جامعات[٦]، ومحافظين، ورؤساء مجلس محافظة: (١٦٠)**، وكرم من قبل رؤساء الجامعات[٧]، والمجالس الثقافية المحلية[٨].

سادساً: المواد الدراسية التي درَّسها

١. **ماجستير تخصص تاريخ قديم ولسنوات مختلفة:**

- منهج البحث في التاريخ والآثار.
- شرق أدنى قديم.
- تاريخ إيران القديم.

---

(١) ينظر: ملحق رقم (١٠).

(٢) ينظر: ملحق رقم (٦).

(٣) ينظر: ملحق رقم (١٣).

(٤) ينظر: ملحق رقم (٩).

(٥) ينظر: ملحق رقم (١٤).

(٦) ينظر: ملحق رقم (١٥).

(٧) ينظر: ملحق رقم (١٦).

(٨) ينظر: ملحق رقم (١٧).

- تاريخ الدولة البيزنطية.
- الفكر الديني في الشرق الأقصى القديم.
- العراق القديم إبان السيطرة الأجنبية.
- دويلات وممالك عربية قديمة.
- جزيرة العرب في الألف الأول قبل الميلاد

٢. **دكتوراه تاريخ قديم ولسنوات مختلفة:**

- دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم.
- دراسات في تاريخ الشرق الأقصى القديم.
- تاريخ اليمن القديم.
- تاريخ اليونان القديم.
- أصول الحضارات القديمة.
- تاريخ المغرب القديم.
- دراسات في الميثولوجيا العربية القديمة.

سابعاً: الإشراف العلمي:

١- رسائل الماجستير التي أشرف عليها:

- عقائد الخصب في حضارتي بلاد الرافدين ووادي النيل دراسة مقارنة / الطالب قتيبة أحمد سلمان
- فكرة الصراع في الأساطير والملاحم العراقية القديمة (٣٠٠٠- ٢٠٠٠ق.م) / الطالب أحمد بشار جمعة
- أُومّا في عصر فجر السلالات السومرية حتى نهاية العصر البابلي القديم (٣٠٠٠- ١٥٩٥ق.م)/ الطالب باسم محمد حبيب
- تأثير الحروب الخارجية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المملكة الآشورية الحديثة (٩١١- ٦١٢ق.م) / الطالب علي جبار عزيز
- مَدْيَن دراسة لأحوالها الاجتماعية والاقتصادية قبل الإسلام / للطالب إبراهيم جبار كاظم
- العقاب والثواب في العراق القديم من الألف الثالث حتى نهاية الألف الثاني قبل الميلاد/ الطالب علي فاضل نهير
- فترات الركود السياسي في بلاد آشور (٢٠٠٠- ٦١٢ق.م) الطالبة أمجاد جميل حمود
- علاقة العرب بالبيزنطيين من القرن الرابع الميلادي حتى نهاية القرن السادس الميلادي/ الطالبة ظفر نعمة غيلان
- المشورة في العراق القديم من الألف الثالث حتى نهاية الألف الثاني قبل الميلاد/ الطالب عامر ناجي حسين

- ممالك شرق الأردن بين نصوص العهد القديم والمعطيات التاريخية / الطالب ميثم علي عبد الحسين.
- المؤسسة العسكرية الأخمينية (٥٥٩- ٣٣٠ق.م) / الطالب علي علكم خريبط.
- الإدارة والسياسة الأخمينية في عهد أحشويرش (٤٨٦- ٤٦٥ق.م) / حوراء كريم محمد.
- البلاط الملكي الأخميني (٥٥٩- ٣٣٠ق.م) / الطالب نصير زاير عزيز.
- مكانة المرأة ودورها في الدولة الأخمينية (٥٥٩- ٣٣٠ق.م)/ الطالبة رسل أسعد نعيس.
- الوضع السياسي للدولة الأخمينية (٤٦٥- ٣٥٩ق.م) / الطالب حيدر عبدالرضا كاظم.
- التحولات السياسية والفكرية في الصين القديمة (٧٧١-٢٢١ق.م)/ الطالب ناصر رحيم عجيل.
- النظام القضائي في إيران القديمة إبان العصر الأخميني (٥٥٩- ٣٣٠ق.م)/ الطالبة: زهراء مهدي محمد
- اليهود في العصر الأخميني (٥٥٩- ٣٣٠ق.م)/ الطالب: مصطفى خماط.
- التربية والتعليم في إيران القديمة إبان العصر الساساني/ الطالبة: ابتسام علي حواس.
- المؤسسة العسكرية الحثية / الطالبة: نجاة سعدون كوه.
- سياسة ملوك الدولة الحثية في إدارة الأقاليم وتثبيت السلطة/ الطالبة: نور سعد عباس.

٢- أطاريح الدكتوراه التي أشرف عليها:

- الفكر الاقتصادي في العراق القديم ٣٠٠٠- ٥٣٩ق.م / الطالب باسم محمد حبيب.
- أثر الآلهة الإناث في معتقدات الحياة والموت (بلاد الرافدين وبلاد النيل) أُنموذجاً/ الطالب علي جبار عزيز.
- تاريخ إسبارطه السياسي ١١٠٠- ٤٠٤ق.م / الطالبة خلود حبيب كريم.
- الصراع في المعتقدات السورية والمصرية القديمة / الطالبة سهاد علي عبد الحسين.
- عقائد الخصب في المعتقدات الحثية والسورية والإيرانية القديمة / الطالب علاء جبار جاني.
- تطور الأفكار والمعتقدات الدينية في إيران القديمة، الطالب: أحمد عبيس فيروز.
- التربية والتعليم في إيران القديمة إبان العصر الأخميني / الطالب: نصير زاير عجيل.
- الأعياد والاحتفالات في بلاد اليونان ١١٠٠- ٣٣٨ق.م/ الطالب: مؤيد مجيد محمد.

٣- أشراف على ما بعد الدكتوراه:

- **روايات هيرودوت عن بابل وآشور دراسة تاريخية تحليلية / قيس حاتم هاني**

٤- لجان مناقشات أطاريح الدكتوراه ورسائل الماجستير: (٩٧) رسالة وأطروحة.

ثامناً: آراء عدد من الأساتذة والباحثين

١- كتب الأستاذ المُتمرس الدكتور إبراهيم خليل العلاف أستاذ التاريخ الحديث المتمرس - جامعة الموصل، ورئيس اتحاد كتاب الأنترنت العراقيين، كنتُ قد طلبتُ من الأحبة أعضاء (الهيئة العامة

لاتحاد كتاب الأنترنت العراقيين)، أن يكتبوا سيرهم الذاتية والعلمية لما لذلك من أهمية توثيقية. وها نحن اليوم مع سيرة متميزة لأستاذ وأكاديمي متميز له حضور علمي وأكاديمي وثقافي واجتماعي هو الأخ والصديق الأستاذ الدكتور سعد عبود سمار لفته السوداني؛ فهو من مواليد العمارة – محافظة ميسان سنة ١٩٥٨ متزوج وله أربعة أبناء، يعمل حاليا أستاذاً في قسم التاريخ بكلية التربية للعلوم الإنسانية – جامعة واسط. تخصصه دكتوراه في تاريخ العرب القديم.

كُرم كثيرا لمنزلته العلمية، وهو حاصل على (وسام المؤرخ العربي) من اتحاد المؤرخين العرب. وهو عضو نشيط في (اتحاد كتاب الأنترنت العراقيين) عبر اهتمامه بالنشر الإلكتروني والثقافة الرقمية، وله رؤية نافذة تجاه ما يكتب في موضوعات تاريخ العراق القديم، وتاريخ العرب وتاريخ الشرق القديم، وهو ينتهج منهج المدرسة التاريخية العراقية المعاصرة من في العودة الى المصادر الأصلية والجذور ويعتمد الوثائق والنصوص والألواح الآثارية والتاريخية في دراساته. فضلا عن التحليل والتهميش، والتنصيص، وعدم الالتزام بتفسير أُحادي بل الأخذ بكل التفاسير التاريخية وحسب طبيعة البحث ومكوناته، وأستطيع القول إن الجامعات العراقية والعربية يمكن تقسيم كوادرها التعليمية بنظرية الأرقام والرموز؛ إذا نلحظ أن هناك أرقاماً كبيرة من حملة الشهادات العليا والألقاب العلمية لا تمتلك مقومات العمل الأكاديمي، وبالمقابل يوجد رموز قلية لكن ذات جدوى علمية وبحثية اتسمت بغزارة الإنتاج الفكري، والأستاذ الدكتور سعد عبود سمار هو أحد هذه الرموز. بارك الله به، وأتمنى له التميز والإبداع والبهاء الدائم ومزيد من النجاح والتقدم(١) .

٢- **تحدث الأستاذ الدكتور جواد مطر الموسوي(٢) عن منهجية (سمار) وسيرته العلمية**، جاء ذلك في أثناء مناقشة رسالة الماجستير للطالبة ابتسام علي حواس بتاريخ ٢٠٢١/١١/٥ تحث قائلاً: "يُعدّ الأستاذ الدكتور سعد سمار من أوائل الأساتذة الذين أسهموا في تأسيس الدّراسات العليا في قسم التاريخ في جامعة واسط، وكان من بين النخبة الأكاديميّة الأولى التي وضعت اللبنات العلمية الأولى لمسيرة البحث التّاريخيّ في القسم.

وتميّز الدكتور سمار باهتمامه العميق بمجالي التاريخ الإسلاميّ والتاريخ القديم، إذ تناول في أبحاثه قضايا متعددة تتعلق بجذور الحضارات القديمة وتطور الفكر التّاريخيّ في المراحل الإسلاميّة. ولم يقتصر جهده على دراسة الأحداث والوقائع فحسب، بل اتسمت رؤيته التّاريخيّة بمنهج نقديّ يسعى إلى البحث عن الحقيقة في النّصوص والوقائع التّاريخيّة، معتمداً على العلوم المساعدة التي تُعين الباحث

(١) معلومات حصل عليها الباحث ، بمقابلة شخصية في مدينة الموصل بتاريخ ٢٠٢٦/١/٦.

(٢) أستاذ تاريخ العرب قبل الإسلام، حاصل على لقب شيخ المؤرخين، شغل منصب رئيس جامعة واسط، ومعاون العميد العميد للدراسات العليا في كلية الآداب، جامعة بغداد، وملحق ثقافي في السفارة العراقية في هولندا، حالياً أستاذ متقاعد.

على تفسير الظواهر وتحليلها تحليلاً علمياً دقيقاً. وبذلك شكل الدكتور سمار أنموذجاً للعالم المؤرخ الذي يجمع بين العمق المعرفيّ والانفتاح المنهجيّ في دراسته للتاريخ القديم والإسلاميّ.

عُرف الدكتور سمار بامتلاكه ذاكرة قوية واستحضارٍ متميز للمعلومات، إذ كان يتميز بقدرة فريدة على استرجاع المعارف التّاريخيّة بسرعة ودقة، مِمّا جعله مرجعاً موثوقاً لطلبته وزملائه في القضايا التّاريخيّة الدقيقة. وقد تجسّدت هذه المَلَكة الذّهنيّة المتميّزة في أسلوبه الأكاديميّ القائم على التّرابط المنطقيّ والدّقة العلميّة في عرض وتحليل المادة التّاريخيّة، فجمع بين المعرفة الواسعة والمنهج التّحليليّ الرصين في دراسة التاريخ، ناهيك عن استعمالهِ الدّراسات البيّنيّة (العلوم المساعدة) للدّراسات التّاريخيّة (الجغرافيّة، واللغة العربيّة، الآثار، الخ)

وتميز كذلك باتباعه مناهج تاريخيّة متعددة في دراسته وتحليله للوقائع التّاريخيّة، إذ كان يربط كُلّ معلومة بمنهجها العلميّ المناسب من مناهج البحث التّاريخيّ، كالمناهج التّحليليّة والمقارنة والوصفيّة والنّقديّة، مِمّا أضفى على بحوثه طابعاً شمولياً ودقّة منهجية عاليّة.

فضلاً عن ذلك، امتلك الدكتور سمار قدرة فكريّة بارزة على تفكيك النّصوص التّاريخيّة وتحليلها بعمق، مستنداً إلى أدوات نقديّة ومعرفية مكّنته من فهم المعلومة التّاريخيّة في سياقها الزّمنيّ والفكريّ بدقّة عالية. وقد مكنه هذا النهج من تقديم قراءات جديدة ومبتكرة للنّصوص والمصادر، تُظهر وعيه التاريخيّ المتوازن بين التّحليل العلمي واحترام أصالة النّص التاريخيّ"(١).

٣- **كتب الدكتور خزعل الماجدي** وهو باحث في التاريخ والميثولوجيا والأديان مُقيم حالياً في هولندا، مقالاً وأرسله ليّ عبر البريد الالكتروني بعد سؤاله عن سمار، فعنون ما كتبه (الدكتور سعد عبود سمّار غزارة الإنتاج والمنهجية العلمية) جاء فيه: "يكاد الدكتور سعد عبود سّمار يشكّل علامة فارقة في مشهد المعرفة الحضارية في مرحلتنا هذه، فهو سليل الكبار في هذا الحقل مثل: طه باقر وفوزي رشيد وفاضل عبد الواحد علي وفؤاد سفر وصالح أحمد العلي وآخرون. بل أنه جمع تخصصي (التاريخ القديم والتأريخ الوسيط) عبر تخصصه في حقلي (العرب قبل الإسلام والتأريخ الإسلامي).

تميزت بحوثه وكتبه بالدقة المنهجية وبالفرز الدقيق للظواهر والمنجزات، وكان شغوفاً بعدم تعميم الظواهر وتحديد زمنها الدقيق، ويبدو أن صرامة المنهج العلمي في عمله قد مكّنه من هذه الأمور.

إن المنهج العلمي الذي يتبعه الدكتور سمّار دقيق وصارم وفيه كثير من عناصر التشويق، فهو مكتوب بلغة عربية ناصعة ومعبّرة. قدم الدكتور سعد عبود سمّار للمكتبة العربية بحوثاً غزيرة وكتباً منهجية أكاديمية" يمكن تصنيفها على وفق الآتي:

- **تأريخ وتراث بلاد الرافدين:**

---

(١) مقطع فيديو من مناقشة طالبة الماجستير ابتسام علي جواد في كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة واسط في تاريخ ٢٠٢١/١١/٥.

شملت بحوثه مواضيع مختلفة من حضارة وتراث وادي الرافدين منها: ما يخص الجوانب العسكرية في آشور واقعياً وميثولوجياً، والأحوال السياسية للعصر الأكدي، وبابل في العصر الفرثي، ومجالس المدن في العراق القديم. وفي تراث الرافدين الديني شملت مبررات العقاب الإلهي، أثر معتقدات الخصب الدينية الرافدينية في المعتقدات الدينية الإيرانية القديمة، بواعث خلق الإنسان وأضرارها في الفكر الرافديني القديم، وتمرد كائنات العالم الأسفل. وهذه مجموعة من عناوين ومراجع

- **تاريخ وتراث إيران القديمة:**

شملت بحوثه موضوعات منها ما يخص أفكار وصراع المعتقدات الإيرانية والمناصب والمؤامرات والأزمات السياسية داخل وخارج إيران ومنها مصر وكذلك جوانب من الزواج والطلاق والأزياء والإدارة والحروب، وهناك بحوثه في الميثولوجيا والآلهة والديانة في إيران القديمة.

- **بحوث مختلفة في تأريخ وتراث العالم القديم:**

شملت بحوثه مواضيع مختلفة منها: الديانة المؤآبية في نصوص العهد القديم وحقيقتها التاريخية، دولة المدينة اليونانية مثل إسبارطة، والفكر الصيني القديم قبل كونفوشيوس، التحولات السياسية في عصر الربيع والخريف، وكتابه عن توظيف الميثولوجيا في حروب الشرق الأدنى القديم (النصر من الآلهة).

- **تأريخ وتراث العرب قبل الإسلام:**

كانت بحوثه في تأريخ العرب قبل الإسلام وتراثه هي الأكثر غزارة، وقد شملت مواضيع مختلفة منها:

- الموضوعات الدينية: التمائم والرقى، عقائد الموت، الديانة الوثنية، إدراك الغيب، المقدس الشخصي، النذور والقرابين، تقديس الملوك وسادات القبائل، عبادة (الإلهة اللات)، المثولوجيا، عقائد الخصب، تقديس مظهر الطبيعة مثل المياه والحجارة والنبات والحيوان.
- الموضوعات الدنيوية: الإجارة، حركة الأسود العنسي، التشاؤم، عادات الحرب، العلاقات الاقتصادية، النعمان بن المنذر والسلطة الاستبدادية.
- القبائل: مراد، ثم سيستأنفه بمجموعة من القبائل العربية في العصر الإسلامي.

- **تأريخ وتراث الإسلام**

شملت بحوثه مواضيع مختلفة منها: تأريخ بعض القبائل والمدن والمناطق مثل بنو ناجية، مذحج، الحارث بن كعب، النخع، زبيد، عنس، ميسان. وبحوثه في سِيَر شخصيات إسلامية مثل عمرو بن معد يكرب الزبيدي وإبراهيم بن الأشتر النخعي[1].

---

(١) ينظر الملحق رقم (١٩).

٤-تحدث **الأستاذ المساعد الدكتور باسم محمد حبيب**[١] تدريسي في المديرية العامة لتربية ذي قار، ناحية النصر، وكان أحد طلبة أ. د. سعد عبود سمار في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، والمشرف على رسالته في الماجستير وأطروحة الدكتوراه، إذ يقول: أستاذنا الدكتور سعد عبود سمار كما عرفته أستاذاً وباحثاً ومشرفاً. تشرفت أن أكون أحد طلبته في أثناء دراستي للماجستير والدكتوراه في اختصاص التاريخ القديم في كلية التربية- جامعة واسط للأعوام ٢٠٠٩-٢٠١١ في أثناء دراستي للماجستير، والأعوام ٢٠١٣-٢٠١٦ في أثناء دراستي للدكتوراه ، فعرفته باحثاً أصيلاً يركز على المواضيع البكر التي لم تُدرس وتُبحث أو يُركز عليها كثيراً من قبل المؤرخين والباحثين ، فجاءت بحوثه أصيلة ورصينة وذات أهمية معرفية كبيرة، ولأنّني درست على يديه في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، فقد وجدت فيه أُستاذاً متمكناً من مادته، دقيقاً في طرحه، غزيراً في علمه ومعلوماته، ملتزماً بأصول المنهج العلمي، بارعاً في توجيه طلبته للمواضيع التي تحتاج إلى استقصاء وبحث، فاتحاً أمامهم ميادين الإبداع وتقديم ما هو جديد وجدير بالتركيز والاهتمام، وفيما يخص أخلاقياته وجدته مناقشاً مرناً، ومستمعاً قوياً، وناقداً ومقوماً حيثما يكون هناك ضرورة للنقد والتقويم، ومحاوراً متمكناً، وأستاذاً منفتحاً، لا يألوا جهداً دون إجابة الأسئلة أو تقديم النصح أو الإرشاد، وليَ الشرف في أنه كان مشرفاً على رسالتي للماجستير الموسومة: (أومّا من عصر فجر السلالات السومرية حتى نهاية العصر البابلي القديم ٣٠٠٠ - ١٥٩٥ ق.م)؛ إذ وجدت فيه الأستاذ البارع والمشرف الناصح والقارئ الدقيق الذي لا يترك شيئا أو يهمل أمراً من الأمور، والأمر ذاته عندما أصبح مشرفاً لأطروحتي للدكتوراه التي واجهت صعوبات كبيرة في إقرارها كونها تتناول موضوعاً فكرياً لم يُهتم به كثيراً ، وهو الفكر الاقتصادي في العراق القديم، لكن دعمه السخي لي ووقوفه القوي معي؛ سهل لي إقرار عنوان الأطروحة ، ثم استمرّ بدعمي ومنحي كل ما يمكن من النصح والإرشاد والمساعدة العلمية، حتى تكلل جهدنا بإنجاز الأطروحة، أما اهم ما تعلمته من أستاذنا الدكتور في مدة الدراسة والإشراف، فهو الاتزان في الطرح، والابتعاد عن الغلو في طرح الآراء، والاهتمام بالمواضيع المثيرة التي لم يجرِ التركيز عليها كثيراً".

٥- **الأستاذ المساعد الدكتور علي جبار الطائي**، وهو تدريسي في قسم التاريخ/ كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة واسط، تحدث قائلاً: "ليَ الفخرُ وكُلّ الفخر أن أُختير لأكون متحدثاً عن عملاق من عمالقة قسم التاريخ في كلية التربية – جامعة واسط في تخصص التاريخ القديم، الأستاذ الدكتور (سعد عبود سمار)، وفي الوقت نفسه أقدّم اعتذاري وأسفي له؛ إذ لا أستطيع في هذه المقابلة والكلمات المعدودة أن أوفيه حقَّه وفضله، ولو أتيح لي متسعاً من الوقت؛ لتحدثت عنه، وعن مواقفه لساعات لا أكُلّ ولن

(١) مقابلة شخصية، بتاريخ ٦/ ١١/ ٢٠٢٤.

أَملٌ، لما يستحقه من تقديرٍ وإشادة. ولعلّ جامعة الموصل قد أنصفته، إلى حدٍ ما، حين بادر أحد طلبتها في مرحلة الدكتوراه إلى الكتابة عنه، وعن سيرته العلمية الأكاديميّة، وإسهامه في التاريخ والبحث العلميّ".

في نظري، ونظر زملائي من الطلبة الذين أشرف عليهم ودرّسهم، لم يكن أستاذاً فحسب، بل كان أباً روحياً وأخاً كبيراً، ومربّياً فاضلاً، وهو ذلك الأستاذ الحذق، صاحب العقل المستنير، الذي ترك بصمة، وأثراً جميلاً في نفوس الجميع من زملاء وطلبة، أثراً لا يُمحى أبداً، فضلاً عن كونه أحد القامات الأكاديميّة الرفيعة التي تركت بصمة واضحة في ميدان التّعليم العالي والبحث العلميّ. وسأتناول الحديث عنه في ثلاثة محاور رئيسة:

١. بصفته مشرفاً على رسالتي للماجستير، وأطروحتي للدكتوراه.

٢. جانبه الإنسانيّ الذي أتسم به.

٣. إسهاماته العلمية والأكاديميّة.

(بوصفه مشرفاً) مِمّا لا يخفى أنَّ في ذاكرة كُلّ إنسان ثمّة أشخاص مؤثرين يُخلدون في تلك الذاكرة، لا سيّما في مسيرته العلميّة، سواء أكانت في المرحلة الابتدائيّة أم الثانويّة أم في المرحلة الجامعيّة، وكان الأستاذ الدكتور **(سعد عبود سمار)**، واحداً من الذين تركوا أثراً طيباً وعميقاً في ذاكرتي العلميّة؛ رافقني في رحلتي الأكاديميّة في مرحلة الماجستير، إذ قادته الصدفة والقدر ليكون مُشرفاً على رسالتي، ويا لها من صدفة رائعة ومُثمرة، ثُمّ كان ليّ الفخر أن أختاره مشرفاً على أطروحتي للدكتوراه، لم يكن في يوم من الأيام أستاذاً موجّهاً فحسب، بل كان سنداً إنسانيّاً حقيقيّاً بكُلِ ما تحمله الكلمة من معنى. وكان دائماً مثالاً للأستاذ الإنسان، الذي يرى في طلابه شركاء في المعرفة، لا مجرد متلقين لها.

لم يكن دعمه محصوراً في الجانب العلميّ فحسب، بل تجاوز ذلك إلى الرعاية النفسيّة والدّعم المعنويّ في كُلِّ مراحل البحث، لا سيّما في لحظات التحدي والضيق. كان يستقبل استفساراتي وملاحظاتي بصدرٍ رحب، ويحتوي أخطائي بتفهّم وتوجيه حكيم. لم أشعر معه يوماً بثقل المسؤولية، بل بجمال الرحلة.

ترك في نفسيّ أثراً لن يُنسى بإنسانيته وتواضعه واهتمامه الصادق، وسيبقى نموذجاً مُضيئاً للأستاذ الحقيقي، الذي يصنع الفرق علميّاً وإنسانيّاً. ولهذا تعلمنا في المرحلة المتوسطة وتحديداً في مادة الجغرافيّة (إنّ هلكارد هي أعلى قمة جبلية في العراق) وفي التاريخ القديم وجدنا أنّ أُستاذنا (سعد عبود هو أعلى قمة علميّة في جامعة واسط وبقسم التاريخ).

ومن **(الجانب الإنسانيّ)**، عرفناه إنساناً قبل أن يكون أستاذاً، وهو قدوة في السلوك كما هو قدوة في العلم. لقد تعلّمنا منه أنَّ العِلم لا يكتمل دون أخلاق، وأنّ الأستاذ الحقيقي هو من يُعلّمك كيف تكون إنساناً قبل كُلّ شيء.

فهو إنموذج يُحتذى به في التّواضع، والاحترام، والاهتمام الحقيقيّ بطلابه، لم يكن يتردد في تقديم الدّعم المعنويّ والعلميّ لهم، فهو صاحب التّعامل الراقيّ والحريص على مصلحة طلابه، لم يكن

مجرد أستاذ يُلقي المحاضرات ويمضي، بل كان حاضراً دائماً، بقلبه وعقله، لمن يحتاجه، كان يستقبل الجميع بابتسامة صادقة، ويصغي باهتمام لأيِّ طالب يقصده، سواء أكان لأمرٍ أكاديميّ أم شخصيّ. امتلك قدرة نادرة على احتواء الآخرين، وتقديم النّصيحة دون أن يُشعر أحداً بالحرج أو التقصير. شجعنا دائماً على الإيمان بأنفسنا، وفتح لنا أبواب الأمل والثقة في المستقبل.

أمّا فيما يتعلق بـ **(الجانب العلمي)** فكان على جانبين: سواء أكان ما يتعلق بعطائه في قاعة المحاضرات أم في مجال النتاج العلمي: أوصفه بـ (كيفية حصول الانفجار)، حينما يزداد الضغط داخل النظام المغلق إلى درجة تفوق قدرة الجدران على التحمل، ويقال في الشائع عندنا في تعاملنا اليومي (الضغط يولد الانفجار).. (الضغط عند أستاذنا هنا يولد الإبداع)، في جانبين:

كان يُكلف بتدريس مواد لحضارات بعيدة كُلّ البعد عن تخصّصه الدقيق (الحضارة الإيرانيّة القديمة – حضارة بلاد الأناضول، وتاريخ اليونان القديم، والتاريخ الرماني القديم، بلاد الشام القديم.. الخ.

فلم يكن مجرد ناقل للمعلومة، بل كان صانعَ وعيٍ تاريخيٍّ، حرّك بعلمه العقول، وأعاد إحياء حضارات كانت غامضة في التاريخ القديم بجهده وبحثه العميق. وقد كان له فضل كبير في تطوير وإعداد أجيال من الباحثين الذين ساروا على نهجه، وانتفعوا من علمه وتوجيهاته.

اتّسمت المحاضرة التي كان يقدّمها بمساحة خصبة من الفكر والأبداع: كذلك عُرف (بالشّموليّة) في تقديمه للمادّة العلميّة بنحو شاملٍ ووافٍ، كثير السّؤال للوصول، ولإيصال المعلومة، وقوفه على كل الجزئيّات لا سيما الدقيقة، يستفسر عنها، دقيق في ملاحظاته، معتمداً أسلوب السهل الممتنع، فضلاً عن تميّزه بعُمق تحليله للأحداث التّاريخيّة، ودقّة منهجه في دراسة الحضارات القديمة، مِمّا جعله مرجعاً علميّاً موثوقاً للطلبة والباحثين على حد سواء. لقد كرّس سنوات طويلة من عمره في خدمة العلم والبحث التّاريخي، إذ قدّم عشرات من الأعمال الأكاديميّة الرصينة تناولت حضارات الشرق الأدنى القديم، بأسلوب علمي رفيع يجمع بين التّحليل النّقديّ والطرح الموضوعيّ، التي نالت التقدير والاحترام في الأوساط العلميّة. وأخيراً أقول.. يكفينا من هذا الزمان أنّنا حضينا به"(١).

---

(١) مقابلة شخصية في مدينة الكوت بتاريخ ٢٠٢٥/١٢/٥.

المبحث الثاني

عرض مؤلفاته

أولاً: "دراسات في المعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام" [١]:

تضمن هذا الكتاب ستة فصول، الأول: تحدث عن (المُقدّس الشخصي عند العرب قبل الإسلام)، والثاني: حمل عنوان (عقائد الموت عند العرب قبل الإسلام وموقف القرآن والسنة منهما)، وكان الفصل الثالث بعنوان (الإجارة عند العرب قبل الإسلام وعصر الرسالة الإسلاميّة)، والفصل الرابع وسم بعنوان (التمائم والرقى عند العرب قبل الإسلام)، والخامس جاء بعنوان (عادات الحرب عند العرب قبل الإسلام)، والفصل السادس: عنوانه (إدراك الغيب عند العرب قبل الإسلام).

ثانياً: "من تاريخ القبائل اليمنية في الجاهلية والإسلام"[٢]:

قُسِم الكتاب على ستة فصول؛ الأول منها كُرِّس لدراسة (قبيلة الحارث بن كعب قبل إسلامها ومواقفها حتى نهاية عصر الرسالة الإسلامية)، وتضمن عدداً من المباحث هي: نسبهم، مواضعهم قبل الإسلام، علاقاتهم القبلية مع قبائل عامر بن صعصعة، وتميم، والأزد، وأسد، وقضاعة، وهمدان، وخثعم، وكندة، ومواقفهم من السيطرة الفارسية على اليمن قبل الإسلام، وديانتهم قبل الإسلام، ودخولهم في الإسلام، ضمن سلسلة الوفود التي جاءت إلى المدينة معلنة إسلامها.

أما الفصل الثاني (قبيلة مراد قبل الإسلام حتى نهاية العصر الراشدي)، فيتضمن نسب قبيلة مراد، ومواضعها وعلاقاتها القبلية مع قبيلتي همدان وطيء، ومملكة الحيرة، وتطرق إلى ديانتها قبل الإسلام. وتناول الفصل قبيلة مُراد بعد البعثة النبوية، متحدثاً عن: إسلامها ومواقفها وإسهامها في حركة الأسود العنسي، وفي عصر الخلفاء الراشدين تطرق إلى ارتدادها عن الإسلام، فتحدث عن حركة الردة التي تزعمها "قيس بن مكشوح المرادي"، وكذلك تناول إسهامها في الفتوحات الإسلامية لبلاد الشام، والعراق، ومصر، وتحدث عن مواطن استقرارهم الجديدة في الأقاليم التي أسهموا في فتحها، ومواقفها وإسهاماتها في الأحداث السياسية التي شهدها هذا العصر.

واختص الفصل الثالث في دراسة "قبيلة زبيد قبل الإسلام حتى نهاية العصر الراشدي"، إذ وضح نسب قبيلة زبيد، ومواضعها وعلاقاتها القبلية مع قبائل سليم، وهمدان، وقضاعة، وخثعم، وعلاقاتها مع مملكة الحيرة، ومواقفها من السيطرة الفارسية على اليمن قبل الإسلام، وتطرق إلى ديانتها قبل الإسلام. وتناول بعد البعثة النبوية إسلامها، واستعرض تاريخها في عصر الخلفاء الراشدين متطرقاً إلى مواقفها وإسهاماتها في الفتوحات الإسلامية لبلاد الشام، والعراق، ومصر، وتناول مواضعها الجديدة.

---

(١) سعد عبود سمار، دراسات في المعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام ، (دمشق ، دار تموز، ٢٠١٤)، ينظر مقدمة الكتاب.

(٢) سمار، من تاريخ القبائل اليمنية في الجاهلية والإسلام ، (دمشق ، دار تموز، ٢٠١٤)، ينظر مقدمة الكتاب.

وكان الفصل الرابع عنوانه "قبيلة عنس قبل الإسلام وعصر الرسالة الإسلامية"، كُرِّس للحديث عن نسب عنس ومواضعها قبل الإسلام، وإسلامها، وتناول ردتها عن الإسلام، وردة الأسود العنسي: أسبابها، وسيرتها، والقبائل التي انضوت للردة، وكيفية القضاء على ردتها، ونتائج ذلك، وأسهم الفصل في دراسة نقدية لوجهات نظر الكتّاب المُحدثين الذين كتبوا عن حركة الأسود العنسي.

ودرس الفصل الخامس "قبيلة النخع: إسهاماتها ومواقفها حتى نهاية العصر الراشدي"، تضمّن الحديث فيه عن نسبها ومواضعها قبل الإسلام، وإسلامها ضمن سلسلة الوفود التي وفدت إلى المدينة معلنة إسلامها، وتطرّق إلى إسهاماتها في حركات الفتح الإسلامي لتحرير بلادي الشام والعراق، ومواطنها الجديدة بعد الفتح الإسلامي، وإسهامها في الأحداث السياسية التي شهدها العصر الراشدي، المتمثلة في الثورة على الخليفة عثمان، ومواقفهم في معركتي الجمل وصفين، وتضمّن ذكر أسماء من تولّى منهم مناصباً إدارية في العصر الراشدي.

وكان عنوان الفصل السادس "قبائل مذحج مواقفهم وإسهاماتهم في أحداث العصر الأموي"، والحديث فيه انصبّ عن مواقفهم من الأحداث الآتية: حركة حجر بن عدي، وثورة الإمام الحسين، وحركة المختار بن أبي عبيدة الثقفي، وحركة ابن الزبير، وحركة الخوارج، وحركة عبد الرحمن بن الأشعث، ومواقفهم من حركات أخرى "يزيد بن المهلب، وزيد بن علي"، وتطرّق إلى انتشار سكنهم في العصر الأموي، والمناصب الإدارية التي تولاها المذحجيون في هذا العصر.

ثالثاً: "المعتقدات المثيودينيّة عند العرب قبل الإسلام"(١):

أراد سمّار في هذا الكتاب "أثبات ملازمة الميثيولوجيا مع المعتقدات الدّينيّة عند العرب قبل الإسلام؛ وقدّم من الشواهد ما يثبت هذا التلازم". تضمن ستة فصول، أولها: "الدّيانة الوثنية عند العرب قبل الإسلام في كتب الحديث الشريف وشروحاته". وسلط الفصل الثاني الضوء على الأبعاد الميثولوجية لديانة العرب قبل الإسلام وتجسيدها في المعتقدات التي ارتبطت بحروبهم، وتضمن الحديث: ميثولوجيا النصر من الآلهة، وآلهة الحرب، وأسر الآلهة، والمؤسسة الدّينيّة وإسهامها في الحياة العسكريّة، ومحرمات زمانيّة ومكانيّة للقتال.

وعُني الفصل الثالث بالحديث عن "عقائد الخِصب عند العرب قبل الإسلام"، فاستعرض آلهة العرب قبل الإسلام وعلاقتها بالخِصب، وكيف قَدّمَت التقدمات (النذور والقرابين) والحمد لهذه الآلهة من أجل زيادة الخير والبركة والنماء في منتوجاتهم الزراعيّة وحيواناتهم وديمومة نسلهم. ودرس الطقوس والشعائر التي مارسوها من أجل الاستمطار في سنوات القحط والجدب. فضلاً عن ملازمة الدّين لطقوس وشعائر سواء أكانت ما يتعلق بزيادة النسل (طلب الزواج) أم بارتباطها بما يُسمى طقوس الجنس المُقّدس الذي له علاقة بالدورة الزراعيّة والخصب.

---

(١) سمار، المعتقدات المثيودينية عند العرب قبل الإسلام، (دمشق ، دار تموز، ٢٠١٦)، ينظر مقدمة الكتاب.

وكُرس الفصل الرابع للحديث عن "أثر الميثولوجيا الدّينيّة في إدراك الغيب عند العرب قبل الإسلام" ، بتوظيف العرب للميثولوجيا اعتقاداً منهم أنّها تعينهم في مهمتهم لإدراك الغيب، منها: التنجيم، والطرق والخط، والتطير والفأل، والتنبؤ بتكليم الأصنام، والاستخارة عن طريق الاستقسام بالأزلام (القِداح)، والقرعة، والرؤيا. وتطرق الفصل إلى مدركي الغيب.

واستعرض الفصل الخامس "عبادة الإلهة اللات وتجليَّات مُعتقدات الشَرق الأدنى القديم فيها". وكرّس الفصل السادس للحديث عن "النذور عند العرب قبل الإسلام"، مبيناً: مفهومها، ودوافع تقديمها، وأنواعها: وهي: نذور عن النفس، ونذور للآلهة سواء أكانت معنوية أم مادية، فضلاً عن سوائل الإراقة، والنذور عن المزروعات والأنعام ونذورهم من الذبائح، والفرع والبحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وتطرق الفصل إلى غايات النذور وطقوس تقديمها.

رابعاً: "ابن حوقل دراسة تاريخية في كتابه صورة الأرض"[١].

تضمن هذا الكتاب أربعة فصول، تناول الفصل الأول، حياة ابن حوقل، ومعرفة نسخ كتابه (صورة الأرض) ومخطوطاته ودراسة منهجه ومصادر معلوماته، وعقد موازنة بين كتابه (صورة الأرض) وكتاب (المسالك والممالك) للأصطخري مع الكشف عن أهمية ابن حوقل في الفكر الجغرافي العربي، وعلاقته بجغرافية بطليموس والأفكار الجغرافية الهندية.

أما الفصل الثاني، فقد كُرس لدراسة "الجوانب الإدارية والاجتماعية للدولة العربية الإسلامية" عبر ما ذكره ابن حوقل من تقسيمات ومناصب إدارية كانت سائدة آنذاك، وكذلك تناول عادات السكان وتوزيع القبائل والأقوام، والأزياء والملابس، وتوزيع الأديان.

وقد خصص الفصل الثالث لدراسة "الجوانب الاقتصادية للدولة العربية الإسلامية"، تضمن توزيع الإنتاج الزراعي، والثروة الحيوانية، وتوزيع المعادن، وأهم الصناعات، والطرق التجارية، والصادرات والواردات، وتناول الموازين والمكاييل والنظام النقدي الذي كان سائداً آنذاك، وتطرق إلى الأسعار والمستوى المعاشي وأنواع الضرائب.

ودرّس الفصل الرابع "الجوانب المدنية عند ابن حوقل"، تطرق إلى مفهومه للمدينة، وحجوم المدن، وتخطيطها، ومياه الشرب فيها، ووظائفها، وتناول إضافات العرب المُدنية، وعوامل اضمحلال المدن.

---

(١) سمار، ابن حوقل دراسة تاريخية في كتابه صورة الأرض، (دمشق ، دار تموز، ٢٠١٧)، ينظر مقدمة الكتاب.

خامساً: "قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلامية الأولى"[1].

تضمن هذ الكتاب خمسة فصول، يتناول الفصل الأول: "نسب مَذحِج ومواطنها"؛ إذ قدم تفصيلات لنسب مَذحِج وبطونها، مع الإشارة إلى أهم الشخصيات المَذحِجية التي أسهمت في أحداث التاريخ العربي قبل الإسلام وبعد ظهوره. وتناول مواطنهم قُبيل الإسلام.

أما الفصل الثاني فقد خُصص لدراسة "الأحوال السياسية والاجتماعية والدينية لقبائل مَذحِج قبل الإسلام"؛ فتضمن علاقاتها السياسية مع القبائل العدنانية، فدرس علاقاتها مع قبائل ربيعة، وعلاقاتها مع قبيلة سُلَيم، وقبيلة عامر بن صعصعة، وقبائل تميم. وأوضحت علاقات مَذحِج مع قبائل قحطانية، وهي: هَمدان، وحِمير، وقُضاعة، وطئ، والأزد، وكِندة، وخثعم. وتناول علاقاتهم مع مملكة الحيرة، وموقف مَذحِج من الاحتلال الحبشي لليمن، وموقفهم من السيطرة الفارسية على اليمن. أمَّا عن أحوالهم الاجتماعية فأوضح أهم العادات الاجتماعية والخُلقية التي كانوا عليها، وفي أحوالهم الدينية بيَّن عبادتهم للأصنام، وانتشار الديانتين اليهودية والمسيحية بين قسم من قبائلهم، وتطرق إلى بنائهم كعبة نجران من قِبَل إحدى قبائلهم هي (الحارث بن كعب).

وقد خصص الفصل الثالث لدراسة "إسلام مَذحِج ومواقفهم في حركات الردة"؛ إذ أوضح وفود قبائلهم على الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهي (صداء، ومُراد، وزُبيد، ورهاء، وعَنْسِ، وأنس الله بن سعد العشيرة، وجُعفي، والنَّخّع)، وأوضح سرايا الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى بني الحارث بن كعب وإسلامهم، وسَرِيّة بأمرة الإمام علي بن أبي طالب إلى مواطن مَذحِج؛ أما مواقفهم في حركات الردة، فقد تطرق إلى ارتداد قطاع كبير منهم، وتمَّثل في رِدة الأسود العَنْسِي، ورِدة قيس بن مكشوح المُرادي.

أما الفصل الرابع فيدور حول "إسهام مَذحِج في حروب الفتح العربي الإسلامي ومواقفهم في العصر الراشدي"؛ إذ يتطرق إلى فتح: بلاد الشام، ومصر، والعراق، والأهواز، والمشرق. وتناول مواطنهم الجديدة بعد معارك الفتح العربي الإسلامي في الكوفة، والبصرة، وإقليم الجزيرة، وبلاد الشام، ومصر. وبحث في مواقفهم من الإحداث السياسية في العصر الراشدي وهي الفتنة على الخليفة عثمان، ومعركة الجمل، ومعركة صفين، وأوضح غارات معاوية على إقليم الجزيرة واليمن ومواقف مَذحِج منها، وتولية (الأشتر النَّخَعي) على مصر ومقتله في الطريق إليها، واكتفى بالإشارة إلى مواقفهم من حركة الخوارج، والموقف الفردي الذي سجّله أحد رجالها (عبد الرحمن بن ملجم المُرادي) في اغتيال الإمام علي بن أبي طالب.

وكان عنوان الفصل الخامس: ""مَذحِج في العصر الأموي"، والحديث فيه مُنصَّب عن مواقفهم من الأحداث الآتية: "حركة حجر بن عدي، وثورة الأمام الحسين، وحركة المختار بن أبي عبيدة الثقفي، وحركة ابن الزبير، وحركة الخوارج، وحركة عبد الرحمن ابن الأشعث، ومواقفهم من حركات أخرى،

---

(١) سمار، قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلامية الأولى، (دمشق ، دار تموز، ٢٠١٧)، ينظر: مقدمة الكتاب.

حركتي (يزيد بن المهلب وزيد بن علي)، وتطرق إلى انتشار سكناهم في العصر الأموي، والمناصب الإدارية التي تولاها المَذحِجيون في هذا العصر".

سادساً: "آناهيتا إلهة المياه والخصب في الميثولوجيا الإيرانية القديمة"[(١)]:

تحدث سمار في هذا الكتاب عن الإلهة آناهيتا، بتمهيد أوجز فيه جذور عبادة الآلهة الأم في معتقدات الشرق القديم عامة، وإيران خاصة، وتطرق في مباحث أخرى إلى تسميتها وأصل عبادتها، والمعنى الإجمالي لتسميَّتها بصيغها المُختلفة، ودلالة هذه التسمية، وتناول في حديثه أصل عبادتها، وبواعث اختلافها. وسلّط البحثُ الضوءَ على وصفها على وفق ما جاء في كتاب الزرادشتية أفستا، معززاً حديثه بنصوص منه، وتناول بالتّحليل هذه النّصوص الأسطوريّة. وعرض وظائف الإلهة آناهيتا، وهي: الخِصب، والجنس، وسيّدة المياه كُلِّها، ووظائفها العسكريّة، ودلالات هذه الوظائف. وبينت الدّراسة ببيان طقوس عبادتِها في ضوء النّصوص الأفستائية، وما كانت تُقدَّم لها من قرابين. وقَدَّمَت الدّراسة عرضاً تاريخيّاً لتطور عبادتِها في العصور الإيرانيّة القديمة (الميديّ، والأخمينيّ، والسلوقيّ، والفرثيّ، والسّاسانيّ)، واستعرضت الدّراسة أهمَّ معابدها.

سابعاً: "المُقدّس عند العرب قبل الإسلام" [(٢)]:

تَضَمَّن هذا الكتاب خمسة فُصول، حمل الفصل الأول عنوان "المُقَدَّس الشَّخْصِيّ عِنْدَ العرب قبل الإسلام"، والفَصْلُ الثاني "تقديس المياه" مستعرضاً: "آلهة المياه، واقتران الآلهة بمواطن المياه، ومثيو المُقدس في البحث عن الماء، واستدعاء الآلهة طلباً للماء(طقس الاستسقاء)، ورَمَزِيَّة الطهارة الدِّينيَّة بالمياه، والماء مبعث الحياة ومنتهاها". وكُرّس الفَصْلُ الثالث للحديث عن "تقديس الحَيَوان وعبادته"، استعرض فيه المُقَدَّس من الحَيوانات؛ والحَيوانات المُحرّمة للآلهة وهي: "البحِيرة، والسائبة، والوصيلة، والحام، والفرع؛ وتقديس القرابين الحَيْوَانِيَّة، وهي: الهدي، والعتائر، وصيد الوعل وتقديمه قرباناً؛ وعبادة الحَيَوان، وآلهة على هيأة حيوانية؛ والرُّمُوز الحَيْوَانِيَّة للآلهة". وسلط الفَصْلُ الرابع الضوء على "المُقدس من النَّبَاتَات"، وتحدث عن: "إحلال الآلهة في الأشجار، و(رموز الآلهة النَّبَاتِيَّة)، والطقُوس الدِّينيَّة لزيادة الغلة الزراعية، والقيمة الدِّينيَّة لبعض النَّبَاتَات". واستعرض الفَصْلُ الخامس "المُقَدَّس من الحجارة وتأليها"، متطرقاً إلى "تمظهر الآلهة بالحجارة، فعُبّدت الآلهة على هيأة حجارة، منها: اللات، والعُزى، وإساف ونائلة، وذي الخَلَصَة، وسعد، وذو شرى، وطنف، والفَلس، وقيس، والجلسد. وعُني الفَصْلُ أيضاً بالحديث عن أنواع من الحجارة المُقدّسة، وهي: الأنصاب، والحجارة التي توضع على القبور، والحجارة التي تُحدد بها الأماكن المُحرَّمة سواء أكانت للآلهة أم للأشخاص".

---

(١) سمار، آناهيتا إلهة المياه والخصب في الميثولوجيا الإيرانية القديمة، (دمشق، دار تموز، ٢٠١٨).

(٢) سمار، المقدس عند العرب قبل الإسلام ، (دمشق، دار تموز ، ٢٠١٩).

ثامناً: "النصر من الآلهة توظيف الميثولوجيا في حروب الشرق الأدنى القديم"(١):

قُسم هذا الكتاب على ثلاث فصول، الأول: عُني بالحروب الآشورية ووسم بعنوان "النَّصْرُ مِنَ الْإِلَهِ وَإِلَى الْإِلَهِ وَشَعْبَه (الْحُروبُ الآشورية أُنْمُوذَجاً)". وقد تضمن مبحثين، الأول عُنون بـ "آلهة الحرب الآشورية"، وتحدث فيه على أنَّ "الملوك الآشوريين أخذوا يصورون الحروب المستمرة التي كانوا يقودونها على أنَّها حروب ذات طابع قُدسيّ، محاولين إخفاء دوافعها الحقيقية، فبرروا حروبهم أنها حروب إلهية مُقدَّسة، كانت بأمر الآلهة ولأجلها وبمباركتها". واستعرض توظيف الملوك الآشوريين لأهم الآلهة في حروبهم. أما المبحث الثاني فعنوانه "تَوْظِيف المِثيولوجيا في الحروب الآشورية"، استعرض فيه كيفية تَوْظِيف المِثيولوجيا في حروبهم كافة.

وسلط الفصل الثاني الضوء على "مِثيو تَوْظِيف الآلهة في الحروب المصريَّة القديمة"، متضمناً: تمهيد، وثلاثة مباحث، الأول: عُني بـ "مِثيو تَوْظِيف الآلهة الكونية الكبرى (الرسميّة) في الحروب"، وهي الآلهة: "رع، وآمون، وآمون رع، وست، وآتون". ولم يقتصر ملوك مصر القديمة على تَوْظِيف هذه الآلهة فحسب، بلْ وظّفوا آلهة أخرى ثانوية، إذ خصص لها المبحث الثاني، الذي وسم بعنوان "مِثيو تَوْظِيف الآلهة الثَّانَويَّة في الحروب"، وشملت آلهة ذكرية وأنثوية اتسمت بسمَّة حربيّة قدمت الدَّعم للملكية والحماية والرعاية لها. وكان المبحث الثالث عن يعني بـ "مِثيو التَّوظيف المُزدوج للآلهة الكونيّة الكبرى والثَّانَويَّة في الحرب". ووسم المبحث الأخير من هذا الفصل بعنوان: "مِثيو تَوْظِيف رموز الآلهة حربياً"؛ إذ كُرس الحديث فيه لوصف الرموز التي وفرت الحماية للملك.

أما الفصل الثالث فخصص للحديث عن: "تَوْظِيف المِثيولوجيا فِي الْحُروبِ الأخمينية **(٥٥٩–٣٣٠ ق.م)**" وكان بثلاثة مباحث، الأول: "دين الملوك الأخمينيين بين التَّفْريد وَالتَّعدُّديَّة"، وضع المِثيولوجيا الدّينيّة في إطار تاريخي على وفق ممارسات الملوك الأخمينيين. أمّا المبحث الثاني: فينصبُّ الحديث فيه عن (آلهة الحرب) التي تضرّع لها الملوك الأخمينيين، وصلّوا لها طلباً لتحقيق النَّصر. وكُرس المبحث الثالث للحديث عن "تَوْظِيف المِثيولوجيا الدّينيّة في العمليات الْعَسْكَرِيَّة"، ومُرتكزه أنّ "الملك نائب الإله وممثله في الأرض، والآلهة هي من تأمر الملوك لشنّ الحروب ومنها يُستمد النَّصر. وتطرق إلى الارتقاء بالعمليات الْعَسْكَرِيَّة إلى مستوى القدّاسة، باستشارة الآلهة واصطحابها في المعارك، وطلب الحماية منها تفاؤلاً بتحقيق النَّصر، والصَّلاة للآلهة واستحضارها قبل بدء المعارك، واصطحاب المغان– رجال الدّين – في الحملات الْعَسْكَرِيَّة، وتقديم القرابين للآلهة قبل المعارك وبعدها، وألقاء الأناشيد الدّينيّة الحماسية، واستعرض اعتقاداتهم المِثيولوجية أن الدفاع عن الملك هو دفاعُ عن الإله.

---

(١) سمار، النصر من الآلهة توظيف الميثولوجيا في حروب الشرق الأدنى القديم، (دمشق ، دار تموز ، ٢٠١٩)، ينظر مقدمة الكتاب.

وأثر المِثيولوجيا الدّينيّة وتَوْظِيفها في سياسة الملوك التوسّعيةَ، وكيفية التعامل مع أديان الأمم التي خضعت لسيطرتهم ومعتقداتها بما يخدم تحقيق مشروعهم التوسّعي".

ومما يجدر ذكره عن الجهود المبذولة من قبل المؤلفين في هذا الكتاب، لقد كانت فكرة الكتاب في بداياتها بحثاً مشتركاً مع د. علي جبار عزيز، عنوانه "مِثيولوجيا الحروب في العراق القديم الحروب المُقدّسة عند الآشوريين أُنموذجاً"، وقد نُشر في مجلة لارك ، (ع١٥، سنة٦، ٢٠١٤)، وبعدها كتب (سمار) بحثاً منفرداً في التوجه ذاته، وعُنون بـ "أثر المِثيولوجيا الدّينيّة في السياسة التوسعيّة للدولة الأخمينية (٥٥٩-٣٣٠ق.م)" [١]، وثم اقترح على "الدكتور علي جبار عزيز" أن يكتب بحثاً منفرداً في الاتجاه نفسه، عن تَوْظِيف المِثيولوجيا دينياً يخص تاريخ مصر القديم، فكتب بحثاً بعنوان "مِثيولوجيا حروب عصر المملكة الحديثة (١٥٨٠ – ١٠٨٠ ق . م) في بلاد النيل (إسهام الآلهة الذكور فيها)"، وألقاه في "المؤتمر الدولي السادس/ كلية التربية ابن رشد/ جامعة بغداد/ في نيسان "٢٠١٨. وبهذه البحوث الثلاثة وُضِعت أُسُس هذا الكتاب ووحدة موضوعه. ومن ثم عمل (سمار) على توسيع هذه الموضوعات، بإضافة نصوص وشواهد تاريخيّة بِما يُدعّم فكرة الكتاب العامة، وكان العمل به على وفق الآتي: الفصل الأول قد كُتب مشتركاً، أما الفصل الثاني فقد تكفل بكتابته "الدكتور علي جبَّار عزيز"، وراجعه "الدكتور سعد عبود سمَّار"، بينما الفصل الثالث كُتب منفرداً من قبل "الدكتور سعد عبود سمَّار"، أما مُقدمة الكتاب فقد تكفل بكتابتها منفرداً "الدكتور سعد عبود سمَّار".

تاسعاً: "حاكمية الإله التوظيف السياسي للميثولوجيا الدينية في اليمن القديم"[٢]:

تضمن هذا الكتاب أربعة فصول، الأول منها وسم بـ "الآلِهَةُ الحاكمةُ للاتحادات السِّياسيّة والقبليّة الكبرى"، واستعرض فيه الآلِهة الحاكِمة، وهي: "إلمقه، وعثتر، ووَدّ، وسيْن، وعمّ، وتألِب ريام، وآلِهة أُخرى وردت في نسق الدِّراسة، عرف بِها. وركّز في عرضِه على الجانِب السّياسيّ لِهذِه الآلِهة، ولم يتطرق إلى الجوانِب الدّينيّة المُتعلّقة بها، لِأنّ الدراسة ليْست معنية بها.

وعُني الفصل الثاني بالحديث عن "ثُنائيَّة الْحاكِم وَالدِّيْن وَتَجَلِّيَاتها السِّياسيّة"، بتسليطه الضَّوء على "ثُنائيَّة الحاكم والدّيْن في اليمن القديم، وتجلّيات هذه الثُنائيَّة سياسيّاً"، مستعرضاً إسهام الدّيْن في ترسيخ دعائم الدّولة في أركانها الثّلاثة (الإله، الحاكم، الشعب)، وأثر الدّيْن في تشكيل الْإِتِّحَادَاتِ السِّياسيّة، واستعرض الفصل أيضاً إسهام المؤسسة الدِّينيّة (المعبد) في توطيد سلطة الحاكم، وكيف صوّرت الميثولوجيا الدِّينيّة بأنَّ الأْله الحاكم هو من يتولّى حماية المُدن والقصور الملكيَّة.

---

(١) بحث القاه في المؤتمر العلمي الدولي لحضارات الشَّرق الأدنى القديم ومؤثراتها عبر العصور ١٣- ٤/١٥ /٢٠١٦ ، معهد حضارات الشَّرق القديم، جامعة الزقازيق في جمهورية مصر، بالتعاون مع كلية التربية الأساسية/ جامعة بابل. ونُشر في مجلة حضارات الشَّرق الأدنى القديم، (جامعة الزقازيق، ع٢، السنة الثانية، أغسطس ٢٠١٦).

(٢) سمار، حاكمية الإله التوظيف السياسي للميثولوجيا الدينية في اليمن القديم، (دمشق ، دار تموز، ٢٠٢٠).

وكُرس الفصل الثالث للحديث عن "حاكِميَّة الإلَه وتمظْهرها في طُّقُوس الحاكم الدِّينيّة"، والطُّقوس الدّينيّة الّتي يُؤدّيَها الحاكِم، هي: "طقس الحجّ، ويراد به الزّيارات الدّينيّة لِمعابِد الإله القوْميّ أي "إله الاِتِّحاد السّياسيّ لِلدّوْلة"، واستعرضُ الجنبات السّياسيّة لِهذا الطّقس المُتمثّلة: بِ "إعلان الوَلاء والطّاعة لِلإله الحاكِم، ويتوج فيه الملِك، وإعداد الوَليمة لِلإله، وإشعال النّار لِلإله، وتقديم التقدُّمات والأضاحي". ثم استعرضُ الطّقس الثّاني "الصّيْد المُقدّس"، وعلى الرّغم أن هذا الطّقس دينيّاً، لكن له جنبةً سياسيّةً، تمثّلت بـ "تأدية هذا الطّقس مِن قِبل الحاكِم سواء أكان مُكرّبا أم ملِكاً، واستعرض أسباب هذا الطّقس، ونتائِجُه". أمّا الطّقس الثّالِث، فهو "الذّبحُ المُقدّسُ"، تطرق فيه إلى "كيْفيّة تأدية هذا الطّقس مِن قبل الحُكّام، وموجِبات هذا الطّقس الّتي توثّق علاّقة الْاله بِالحاكِم. وتناوَل أيضاً، بِناء المعابِد، مُستعرِضاً الدّوافِع السّياسيّة وراء بِنائها، وارتِباطُها بِالعمليّات العسكريّة الّتي يؤديها الحاكِم، وكانت الغاية من النّشاطات التّعبّديّة الّتي يُمارسها الحاكم في المعابِد يتوخى منها هدف سياسيّ".

وحمل الفصل الرابع عنوان "حاكِمِيَّة الْاله وَتَجَلِّيَاتها فِي الْحُروبِ"، استعرض في مبحثين، الأول: "إنَّ النَّصْرُ وَالْهَزِيمَة مِنَ الآلِهَة". والثاني هو: "طُقُوس الْحاكِمِ الْمُنْتَصرِ وَتَدَاعيَاتها الْإِلَهِيَّة". واستعرض ما ساد عند حكام اليمن القديم من "إنَّ الآلِهَة هي مَنْ تقودهم إلى تحقيق النَّصْر"؛ وكيفية توظيف مِيثولوجيا الدّيّن في حملاتهم الْعَسْكَرِيَّة، لا سيَّما أنهم عدُّوا أنفسهم أبناء لـ "آلهتهم القوميَّة".

عاشراً: "جمشيد بين ميثو الألوهة وأسطرة الملك في المعتقدات الفيدية والإيرانية القديمة"[١]**:**

تناول هذا الكتاب موضوع جمشيد بخمسة مباحِث: أوَلُها، اِسمُه وصفاته، وتطرّق إلى ما يعنيه اِسمُه، وبِماذا اِرتبط؟ وتحدّث عن نسب جمشيد على وفق ما جاء في المصادر الأدبية والرِّوايات الإسلاميّة، وعن جذور شخصيّة جمشيد الهندو – إيرانيّة، وتطرُق إلى المُتماثِلات بيْن شخصيّة جمشيد وهو يرتقي إلى مصافّ الآلِهة مع الإله ميثرا.

وَعُنيَ المَبحثُ الثّاني بالحديث عن يما (جمشيد) هو المخلوق الأوّل وإله العالم السُّفليّ في الوقت نفسه، وسلط الضوء على جمشيد في المثيولوجيا الفيدية، المتضمنة: "ولادة أوّل توأمين (يمه وأخته يمي)، وخطيئة (يمه) بحسب ما جاء في الريج فيد (كتاب الهندوس المُقدّس) بزواجه مِنْ أخته يمي، وولادتُهُم للبشريّة، وكيف نال بعد موته مَنزلة ملك عالم الأموات وإلهه، وَوَصف لهذا العالم، وكيف يُساقُ لهُ الإنسان".

أما المبحث الثّالث، فقد خصص للحديث عن "مملكة جمشيد، وسنوات حُكمِه، وكيْف مُنحت له شارات الملوكيَّة مِن الآلِهة، وتأسيسه لِمَملكةٍ مرّت بِعصرٍ ذهبيّ، وهي الحِقبة الأوْلى مِن حُكمِه، وكيْف اِزداد عدد المخلوقات، فعمِل على توْسيع مملكتِه، ثلاث مرّات. وكيْف أنّ مملكته مُطابقة لِمنزِل ميثرا.

(١) سمار، جمشيد بين ميثو الألوهة وأسطرة الملك في المعتقدات الفيدية والإيرانية القديمة ،(دمشق ، دار تموز ، ٢٠٢١)، ينظر مقدمة الكتاب.

واستعرض أيضا أهم الإنجازات الّتي قدمها جمشيد لِمملكتِه، وتقسيمُه طبقات المُجتمع على أربع طبقات". وكُرِّسَ المبحث الرّابع، لِلحديث عن "الطُّوفَان الجمشيدي، وكيْف وجَّهتِهُ القوَى السماويّة إلى أن يحفظ ازواجاً مِن المخلوقات الصّالِحة الّتي حاوَل أهريمن القضاء عليها. وكيْفيّة بِناء القلعة تحت الأرض (ڤارّ) لإيواء هذِه المخلوقات حَتَّى اِنتِهاء موْجة البرد القارِس. والحديث عن دلالات هذِه القصَّة، وأجرى موازنة بيْنها وبيْن قصَّتي الطُّوفَان الرافدينية والتّوراتية، ومبعث الإختِلاف والتّأثيرات فيها. وبعدها حاوَل تفسير الطُّوفَان الجمشيدي في ضوْءِ ما عُرف بـ (النّظريّة القُطبيّة)".

وخَصَّ الحديث في المبحث الخامس الّذي وسم بـ "(نِهايَة مملكة جمشيد ومقتله) عن جمّشيد والفرّة الخاصّة بِه، وقد تضمن موضوعات عدّة هي: أسباب خطيئة جمشيد واِرتِكابه لِلمعاصي والأخطاء الّتي أدّت إلى زوال مُلكِه، والغُرور الّذي سيَطرّ على جمّشيد وغوايَتُه مِن قبل أهريمن، واِدِّعائِه الأُلوهيّة. ثمّ اِنفِصال الفرَّه (التَّوْفِيق الإلهيّ) مِن جسدِه على شكل طيْر. ومِن ثَمَّ ندم جمّشيد على ما فعل. وعوْدة الفرّه إلى جمشيد، بعد ذلِك انتقال الفرَّه إلى فريدون ثُمّ كشتاسب. فضلاً عن مقتل جمّشيد على يد أخيه. وتمّكنّ الـ (ضحاگ) مِن أن يضع نِهايَةً لِحياة جمشيد بِأنّ يُقسِّمُه نِصفيْن".

إحد عشر: "في جينالوجيا المعتقدات العربية قبل الإسلام دراسة في الأصول الدّينيّة والاجتماعيّة المؤسسة لها" (١).

يعنى بمصطلح جينولوجيا "ذِكر الأُصول وتعدادها"، تضمن هذا الكتاب خمسة فُصول، الأَوَّل منها: عُنونَ بـ "الْآلِهَةُ العربيَّة الْإِناثُ دراسَةٌ فِي جينالوجيا عِبَادَتها"، سلط الضّوْء فيه على "أثر المعتقدات اللاهوتيّة الشّرق مُتوَسِّطيّة لا سيّما الرافدينية والسّوريّة والمصريَّة القديمة في المعتقدات اللاهوتيّة العربيَّة القديمة تحديداً (الآلهة الإناث). وهي:. (اللَّات، والعُزّى، ومَناة)".

وتحدث الفصل الثّاني عن (الإله هبل)، و"تأصيل جُذور عِبادتِه، واستعرض التّوْزيع الجُغرافيّ لِعِبادتِه، واِقتِرانَه بِالمياه وتماثِلَه مع آلِهة المياه والرّيّ لا سيما الرافدينية والجزريّة، وتناوَل رُموز هذا الإله، ووَظائِفُه".

وكُرس الفصل الثّالِث لِلحديث عن: "الآلِهة العربيَّة القديمة دراسة في جينالوجيا رُموزِها الحيَوانيّة والنّباتيّة، إذ سلط الضّوْء على أهُم الآلِهة العربيَّة ورُموزُها سواء أكانت حيَوانيّة أم نباتيّة".

ووسم الفصل الرّابع بـ "التّشاؤُم في المُعتقدات العربيَّة القديمة": سُلط الضّوْء فيه على صِفة التّشاؤُم عِند العُرب قبل الإسلام.

واستعرض الفصل الخامس: "أهميَّة الْمِيَاهِ فِي الْمُعْتَقَدَاتِ العربيَّةِ الْقَدِيمَةِ وَأَثرِهَا فِي نِزَاعَاتِهُم الْقَبَلِيَّةِ وَحُروبَهم".

---

(١) سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربية قبل الإسلام دراسة في الأصول الدّينيّة والاجتماعيّة المؤسسة لها، (دمشق، دار تموز ، ٢٠٢٢).

أثنا عشر: "أركولوجيا التوفيق الإلهي في معتقدات الشرق الأدنى القديم"[(١)]:

تناول هذا الكتاب موضوع التّوفيق الإلهيّ في ضوء ما متوافر لديه من نصوص أسطورية، ودينيّة، وتاريخيّة، فضلاً عن المعطيات الآثارية (النُّقُوش، والمسكوكات النّقديّة، والجرّار)، وجاء الحديث في خمسة فصول، الأول: "عُني بدراسة جذور مُعتقد التّوفيق الإلهيّ في الشّرق الأدنى القديم، توخى منه معرفة تأثيرات معتقدات الشّرق الأدنى القديم في معتقد ما يُسمى بـ (الفره الإيرانية) أي التّوفيق الإلهيّ، وقد تضمن خمسة مطالب، الأول: التّوفيق الإلهيّ في المعتقدات الرافدينية، والثاني، استعرض: "التّوفيق الإلهيّ في المعتقدات المصرية القديمة"، والثالث وسم بعنوان "التّوفيق الإلهيّ في المعتقدات العيلامية"، والمطلب الأخير، كُرس للحديث عن التّوفيق الإلهيّ في المعتقدات الحثية".

ووسم الفصل الثاني بعنوان: الفره "التّوفيق الإلهيّ مفهومها وأنواعها"، وجاء في أربعة مطالب، الأول: مفهوم الفره، والثاني: الفره في نصوص الكتاب الزرادشتي المُقدس أفستا، والمطلب الثالث: الفره في الكتب الدّينيّة البهلويَّة، أما المبحث الرابع: فاستعرض "أنواع الفره".

وتناول الفصل الثالث: "الفره بين الآلهة المانحة لها والمقترنة بها"، إذ تطرَّق إلى هذه الآلهة بستةِ مباحث، وبحسب ترتيبهم في أهمِّيّة منح الفره، وهم: "آهوارامزدا، وآرتا (آشا)، وآناهيتا، وميثرا، ودرڤاسپ، وخورشيد (الشّمس)".

أما الفصل الرابع والموسوم بـ "التّوفيق الإلهيّ في العصر الأسطوري من تاريخ إيران القديم"، وجاء بخمسة مطالب، الأول: "استعرض التّوفيق الإلهيّ إبّان العصر البيشدادي، والثاني: تطرق إلى هَوَس الضحاك في الحصول على التّوفيق الإلهيّ، وكرس المطلب الثالث للحديث عن التّوفيق الإلهيّ إبّان عصر الملوك الكيانيين، واستعرض المطلب الرابع في حديثه عن عبثية امتلاك التّوفيق الإلهيّ من غير الآريين، بينما المطلب الخامس والأخير كُرس للحديث عن انتقال الفره "التّوفيق الإلهيّ" إلى سوشيانت (المُخلص)".

ونحى الحديث في الفصل الخامس منحىً آخر، إذ ينتقل من ساحة الأساطير ليدخل في ساحة التاريخ، إذ تطرق إلى "التّفويض الإلهيّ لملوك إيران القديمة في ضوء النُّقُوش والمُعطيات التّاريخيّة"، ووزع الحديث فيه على ثلاثة مطالب، رُتبت بتراتبيّة تاريخيّة، "المطلب الأول، عُني بالحديث عن التّفويض الإلهيّ لملوك الدولة الأخمينية، والثاني كُرس للحديث عن التّفويض الإلهيّ لملوك الدولة الفرثية (الأشكانية)، أما المطلب الثالث والأخير، فاستعرض "التّفويض الإلهيّ لملوك الدولة الساسانيّة" في مطلبين ، الأول: استقينا معلوماته من المُعطيات التاريخيّة أي الروايات، أما الثاني: فاستقينا معلوماته الموثّقة من النُّقُوش والمسكوكات السَّاسانيَّتين".

(١) سمار، أركولوجيا التوفيق الإلهي في معتقدات الشرق الأدنى القديم ،(دمشق، دار تموز، ٢٠٢٣)، ينظر مقدمة الكتاب.

ثلاثة عشر: "البراغماتية في سياسية ملوك الدولة الأخمينية توظيف منظومة القيم والمعتقدات للذرائعية السياسية"[(١)]:

تناول هذا الكتاب موضوع "البراغماتيَّة في سياسة ملوك الدَّولة الأخمينية" في خمسة فصول، تضمن الفصْل الأول دِراسة "براغماتيَّة اَلقُوى المتنفذة فِي البلَاط الملكيّ الأخميني تجاذبات وصراعات"، وتألف مِن أَربَعةِ مَباحِث، الأوَّل كان عُنوانه: الصِّرَاع على العرش الملكيّ بَيْن الشّرعيّة والبراغماتيَّة؛ والْمبحث الثَّاني: تَناوُل "أثر السَّيّدات الملكيّات فِي الصِّراعات السَّياسيَّة وتجاذباتهَا"، وعُنِّي المبحث الثَّالث باَلحدِيث عن "إِسهَام الكهَنة فِي الأزمات السَّياسيَّة"، بينمَا تَطرَّق المبحث الرَّابع إِلى "تَعاظُم نُفُوذ الخصيان وإِسهامهم فِي الأزمات السَّياسيَّة"، وأخيراً شَخَّص الفصل أَسبَاب تِلْك المؤامرات والصِّراعات ونتائجهَا السَّياسيَّة فِي إِضعَاف الدَّولة الأخمينيَّة".

أمّا الفصل الثاني فتمحور، عبِر مباحثه الثلاثة لدراسة "البراغماتيَّة فِي توظيف الدّين لِدَعم السَّياسيَّة التَّوسعيَّة، فالأوَّل توقف فيه: من أجل وَضْع إِطَار تاريخيّ لِلْميثولوجْيَا الدّينيّة ووسمه بعنوان (دِين اَلمُلوك الأخْمينيّين بَيْن التَّفْرِيد والتَّعدُّديَّة). ووسم للمبْحث الثَّاني بعنوان (آلهة الحرب): انْصبّ اَلحدِيث فِيه عن آلهة الحرْب اَلتِي تَضرَّع اَلمُلوك الأخْمينيّين، وَصلَّوا لَهَا؛ طلباً لِتحْقِيق النَّصْر. وعنِّي المبْحث الثَّالث بِالحديث عن توْظِيف الميثولوجْيَا الدّينيّة فِي العمليَّات العسْكريَّة والسَّياسة التَّوسعية".

ودرس في الفصل الثالث "البراغماتيَّة السَّياسيَّة في قمع الملك داريوش الأول للمُتمرّدين والثائرين وتجسيداتها بثنائية الخير والشَّرّ"، عبر توزيعها بين ثلاثة مطالب، تناول الأول منها: "تعريف بالملك داريوش ونقشه، وعُني المطلب الثاني: بالحديث عن إضفاء الشَّرعيّة للملك داريوش في محاربة قوى الشَّرّ"، وعُنون المطلب الثالث: بمقاربة المفاهيم العقائديّة (الخير والشَّرّ) سياسياً"، وتناول هذا المطلب عنوانات فرعية، كُرس الأول منها للحديث عن: (توظيف معتقد الخير سياسيّاً)، بينما تناول الثاني، (تمرّدُ قُوى الشَّرّ وعصيانِهم)، وكُرس الثالث للحديث عن (انتصار قوى الخير بالمشيئة الإلهيّة)".

وخُصص الفصل الرابع للوقوف على موضوع: "البراغماتيَّة السَّياسيَّة في الإعلام المُوجّه (نقش بيستون لِلملِك داريوش الأوّل)" وتضمّن خمسة مطالب، "الأول: عُنون بـ (موقع النّقش)، مبيناً الأهمّيّة وراء اختيار داريوش الأول لهذا الموقع، والأمر بتثبيت نقشه عليه. والثاني: وسِم بعنوان أصل (تسمّية بيستون)، التي لها جنبة دينيّة مُقدّسة. أمّا المطلب الثالث، فتضمّن النّقش البارز لـ (الإله آهورامزدا، وداريوش، والأسرى)، وعُني المطلب الرابع، بالحديث عن (الدَّلَّالات الدّينيّة في نقش بيستون)، وخُصّص المطلب الخامس، للحديث عن الأحداث التّاريخيّة (٥٢٢- ٥٢١ق.م) التي حدثت في السِّنين الأولى من

---

(١) سمار، البراغماتية في سياسية ملوك الدولة الأخمينية توظيف منظومة القيم والمعتقدات للذرائعية السياسية، (دمشق ، دار تموز، ٢٠٢٣)، ينظر مقدمة الكتاب.

عهد الملك داريوش الأول، وهي انتصاراته في تسع عشرة معركة، وأسرِه لتسعة ملوك من المتمرّدين على حكمه".

أمّا الفصل الخامس، فحمل عنوان "أَقالِيم الدَّولة الإخمينيّة فِي عَصر اَلقُوة بَين تَّكوين الجغرافيَّة والنَّزعة البراغماتيَّة السَّياسيَّة"، توزع بين ثلاثة مباحث: أوّلاً: "تَوسُّع الدَّولة وَأسَّس تقسيمهَا"، وتطرق المبحث الثاني إلى "اَلتَّقسِيمَاتُ اَلإِدَارِيَّةُ عَلَى وَفقِ مَا ذَكَرَهَا هيرودوتس"، بينما تناول المبحث الثالث: "اَلتَّقسِيمَاتُ اَلإِدَارِيَّةُ وَفْقاً لنقش بيستون"، بينما جاء المبحث الرابع والأخير للحديث عن "التّقسيمات الإداريّة وفقاً لنُقُوشِ رُستُم وَتَختِ جَمْشِيد".

أربعة عشر: "الديانة الزرادشتية بين تعاظم نفوذ رجال الدين والتجديد الديني"(١):

هذا الكتاب تأليف مشترك سمار مع م.م. ابتسام علي حواس، تضمّن تأسيس وخمسة فصول، قدّم في التأسيس "قِراءة مُعَاصرَة لِلدِّيانَةِ الزَّرادشتيَّة فِي ضَوْء الميتافيزيقيا والميثولوجْيَا والأنْثروبولوجيَا"، واستعرض فيه الخير والشَّرُّ فِي ضوء المفهوم الزرادشتيّ. أمّا الفصل الأول الذي حمل عنوان "تعاظّم نُفوذ رجال الدّين واستبدادهم الدّينيّ"، فجاء في أربعة مباحث: "تطرق المبحث الأول إلى التّراتبيّة الهرميّة لرجال الدّين، ورتبه من أسفل الهرم إلى أعلاه، وهم: المغان، الهيربدان، الموبدون، موبد موبدان؛ واستعرض المبحث الثاني: تعاظّم نُفوذ رجال الدّين السياسيّ وسُلطتهُم، وأهتم المبحث الثالث في الحديث عن: تعاظّم النّفوذ الاقتصاديّ لرجال الدّين، وتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب، وعنواناتها هي، الأول: "أهمّيّة معابد النّار في تطوير الأنشطة الاقتصاديّة لرجال الدّين"، والثاني: "استغلال رجال الدّين للمناجم والمزارع والماشية في إطار معابد النّار"، والثالث: "انتفاع رجال الدّين من الصّدقات والأعشار والكفّارات"؛ أما المبحث الرابع فقد تطرق إلى "رجال الدّين من تعاظّم النّفوذ إلى الفساد وانحلال الدّولة"، واستعرض فيه نتائج هذا التعاظّم الذي قاد إلى الاستبداد الدّينيّ، وتسبب في ضعف الدّولة وانحلالها".

وكان الحديث في الفصل الثاني الذي عنوانه "رجُل الدّين تنسّر قِرَاءةُ تحليليّة في فِكرِهِ السّياسيّ" على ثلاثة مباحث، تضمّن الأول منها: التعريف بـ (تنسر)؛ وعُني المبحث الثاني: بالتعريف برسالة تنسر؛ بينما قدّم المبحث الثالث تحليلاً لمضامين رسالة تنسر، وجاء بأحد عشر مطلباً، وعنواناتها على وفق الآتي: "نظام الطبقات؛ ثنائية الخير والشّرّ؛ الملك هو الحاكم الأوحد؛ تدمير معابد النّار غير الرّسميّة؛ تدخل الملك في معيشة النّاس؛ ثنائيّة الدّين والسّلطة؛ العدالة أُس الحكم؛ الحفاظ على سلطة الملك؛ استعمال القوّة من قبل الملك؛ الحكمة والتفكير في السّياسة؛ إسناد العمل للأشخاص على وفق الكفاءة والشّرعيّة".

---

(١) سمار، ابتسام علي حواس الديانة الزرادشتية بين تعاظم نفوذ رجال الدين والتجديد الديني، (دمشق، دار تموز ، ٢٠١٤،) ، ينظر مقدمة الكتاب.

أمّا الفصل الثالث الذي حمل عنوان "رجل الدّين كرتير وإِسهَامُهُ في تَعَاظُمَ نُفُوذُ المُؤَسَّسَةِ الدِّينِيَّةِ سياسيّاً"، فقد تضمّنَ خمسة مباحِث، "الأوّل مِنها، تطرق إلى تدرّجِ كرتير في المُؤسّسة الدّينيّة، واُستُعرِض في المبحث الثّاني ما تضمّنته النّقوش السّاسانيّة وهي: نقش رجب، وكعبة زرادُشت، وسِرّ مشهد، ونقُش رِستُم عن كرتير، بينما استعرض المبحث الثّالِث ما كان عليه كرتير في قِمّة نُفوذِه الدّينيّ، موضحاً الظُّروف السّياسيّة المؤاتيَة لِتربُعِه على عرشِ المُؤسّسة الدّينيّة، وعُني المبحث الرّابع بِالحديث عن سياسة كرتير الدّينيّة في مواجهة الدّيانات والحركات الدّينيّة، مُستعرِضاً مواقفه المُعاديَة لليهود والمسحيين في الدّولة السّاسانيّة، فضلاً عن تطرُّقِه لِسياسة كرتير تُجاه الحركات الدّينيّة التي عاصرها سواء أكان المُتشدّدون مِن الزّرادُشتيّة الّذين نُعتوا بِالزّندقة أم سياسته المُعاديَة التي أنهت تصاعُد النُّفوذ الدّينيّ والسّياسيّ لـ (ماني) وأنصاره، وأخيراً وسم المبحث الخامس بـ (أفول نجم كرتير) مُستعرِضاً الظُّروف السّياسيّة وقوّة المُلوك السّاسانيّين الّذين وضعوا حداً لِتعاظم دورُه السّياسيّ والدّينيّ".

وحمل الفصل الرابع عنوان "المانويّة محاولة لإِصلَاح الدِّيَانَةِ الزّرادشتيّة وَتَجدِيدِهَا"، وجاء في تمهيد وستة مباحث، تضمن التمهيد الحديث عن المحيط الثّقافيّ والدّينيّ الذي ظهرت فيه الدّيانة المانويّة، بينما تناول "المبحث الأول الحديث عن السّياسة الدّينيّة للملوك السّاسانيّين الأوائل وتّمهيد ظهور المانويّة، واستعرض المبحث الثاني: أصل ماني وديانته، وعُنون المبحث الثالث بـ (المانويّة الآراء والأفكار والطّقوس)، واستعرض فيه: الموقف من المسيحيّة، والازدواجيّة (الثّنويّة)، وأسطورة الخلق المانويّة، ومصير الرّوح بعد الموت، ونهاية العالم، والطقوس الدّينيّة المانوية. بينما كُرس المبحث الرابع للحديث عن نتاج ماني المعرفيّ والفنّي، وعُنون المبحث الخامس (المانويّة والتّوَجُّه نحو الدّيانة العالميّة)، واستعرض المبحث السادس مواقف الملوك السّاسانيّين الأوائل من ماني ونهايته".

وعُنون الفصل الخامس بـ "حَرَكَة مَزدَك اَلشَّعبِيَّةَ وَالسَّعيِ لِتَجدِيدِ الدِّيَانَةِ اَلزَّرَادُشتِيَّةِ" ووزّع على خمسة مباحث، عُني الأول منها بالحديث عن "أوضاع إيران السّياسيّة والاقتصاديّة المُمهّدة لحركة مزدك، وتأتي أهمِيّته في تسليط الضوء على الأوضاع التي أدت إلى إفقار المجتمع السَّاساني، الأمر الذي أدّى إلى ظهور تلك الحركة التّصحيحيّة. وتطرق إلى الكوارث الطّبيعيّة في سنوات حُكم فيروز الأول (٤٥٩–٤٨٤م) وبلاش(٤٨٤– ٤٨٧م) وكذلك قُباذ الأول (٤٨٨– ٥٣١م)، التي تركت آثاراً سلبية على عامّة النَّاس، بسبب نقص المحاصيل والمجاعات المتتالية، وتفاقمت مُعاناة الجُوع؛ مِمّا دفع إلى ضرورة اتّخاذ إصلاحات من قبل قُباذ ومزدك". أمّا المبحث الثّاني فقد عُنون بـ (اسمه ونسبه ومكان ولادته)، وقد "استعرض مجمل الآراء المختلفة عن اسم مزدك ومعناه، وتساؤل ما إذا كان لقباً أم اسماً. وتطرّق أيضاً إلى الاختلافات في وجهات النّظر عن مكان ولادته، والمدّة التي عاش فيها". وحمل المبحث الثالث "عنوان (جذور حركته وانبثاقها)، تناول فيه: التّأثيرات اليونانيّة، والرّومانيّة، والرّافدينيّة، والمانويّة في ديانة مزدك وحركته التّصحيحيّة، وكيف أثرت في تطوُّر الدّيانة الزَّرادشتيَّة؟" أمّا المبحث الرابع، الذي جاء تحت عنوان (مبادئ الحركة)، فناقش فيه "الجوانب الفلسفيّة لحركة مزدك، والتي شملت أبعاداً سياسيّة

واجتماعيّة ودينية وتربويّة هدفت لإحداث تغيير في البنية الاجتماعيَّة للمجتمع؛ لتحقيق المساواة والتخلص من الفوارق الطبقيّة، وذلك بتبني مفهوم الزُّهد وتقليل اهتمام الإنسان بالأمور الدّنيويّة". واختتم الحديث في المبحث الخامس عن "نهاية حركة مزدك، إذ سلّط الضّوء على كيفية انتهاء الحركة، وتطرّق إلى المؤامرات السّياسيّة التي أطاحت بـ (مزدك) والملك (قُباذ) المساند لحركته، وكيف خطط ولي العهد كسرى آنوشروان بالتّعاون مع طبقة الأشراف والمتنفذين إلى تدبير مذبحة أودت بحياة مزدك وأنصاره"؟

ولعلّ من الجدير بالذكر الجُهودِ المبذولةِ من قبل المُؤلّفين في هذا الكتابِ، تكفل (أ.د.سعد عبُّود سمَّار) اقتراح عنوان الكِتاب وخطته، وكتابة كُلٍّ من: "التَّأسيس (التَّمهيد)، والفصولُ: الأول والرابع والخامس، وخاتمة الكتاب". بينما تكفَّلت (م.م. ابتسام علي حواس) "بترجمة النّصوص من اللغات الأجنبيّة، وكتابة مقدّمة الكتاب والفصلين: الثاني والثالث".

خمسة عشر: "النُّقُوش السّاسانيَّة دِرَاسَة تحلِيلِيّة فِي تَمثُّلَاتِ الْمُقَدَّسِ"[(١)]:

تَضمَّن هذَا الكتَاب، مُقَدمَة بيّن فيها (سمار) طَبِيعَة دِراسة المَوْضوع وأهمِّيَّته فِي الدِّراسات التَّاريخيَّة، وقراءة الشَّاهد الفنِّيّ مِن مَنظُور تاريخيّ، وَأَشار إِلى النُّقوش والكتابات التِي هِي مَوضُوع الدِّراسة. أَمَّا مَادَّة الدِّراسة فقد تَوزعَت على أَربَعة فُصُول، "اِسْتوْعب الفصْل الأوَّل مِنهَا، دِراسة التَّفْويض الإِلَهيّ لِملوك الدَّوْلة السَّاسانيَّة فِي ضَوْءِ النُّقوش، واسْتعْرض المبْحث الأوَّل: نقوش تنگ چوگان بيشاپور التِي صُوِر فِي أحدها تَتوِيج اَلمَلِك شَابُور الأوَّل وانْتصاره على الأباطرة الرُّومان. والنَّقْش الثَّاني: تَتوِيج اَلمَلِك (بَهْرام الأوَّل) مِن قَبْل الإِله آهورامزْدَا. أَمَّا المبْحث الثَّاني: فاسْتعْرض نَقْش تَتوِيج أَردشِير الأوَّل فِي تِنغاب فَيرُوز آباد، وَتَضمَّن الحدِيث فِي المبْحث الثَّالث تَتوِيج اَلملوك فِي نُقُوش رُستُم، وَهُما: أَردشِير پاپگان (الأوَّل)، والْملْك نُرْسِى. واسْتعْرض المبْحث الرَّابع تَتوِيج اَلمَلِك أَردشِير پاپگان مِن قَبْل الإِله آهوارامزْدَا. وخصّص المبحث الخامس لِلْحدِيث عن المشْهد الفنِّيّ لِظهور المُؤسس أَردشِير پاپگان وَولِي عَهدِه شَابُور الأوَّل على النَّقْش الصخْرِي فِي خان تَختِي سَلْماس. أَمَّا المبْحث السَّادس فاسْتعْرض المشاهد الفنِّيَّة فِي نَقْش گويوْم الذِي يُظْهِر فِيه بَهْرام الثَّاني وَهُو يُصلِّي. وَتَناوَل المبْحث السَّابع اَلحدِيث عن نَقْش بَهْرام الثَّاني بَيْن النُّبلاء فِي سَرَاب بَهْرام (مُمسانِي). واسْتعْرض المبْحث الثَّامن، مَنْح الحلْقة الملكيَّة مِن قَبْل الألَهة أناهيتَا فِي نَقْش تِنگ قِنْديل، وَوَقفنَا فِي المبْحث التَّاسع عِنْد نُقُوش طاق بُسْتان، واسْتعْرضنَا فِيهَا اَلحُضور الإِلَهيُّ المتضمِّن: نَقْش التَّفْويض الإِلَهيّ لِلْملك أَردشِير، والتَّجْسيد الإِلَهيُّ فِي نَقْش شَابُور الثَّاني وابْنه شَابُور الثَّالث، ونقْش التَّتْويج الإِلَهيّ لِلْملك خِسْرو الثَّاني (خِسْرو بِرْويز)".

أمّا الفصل الثاني فقد عالج "اَلحُضور الإِلَهيّ فِي المشاهد الفنِّيَّة لِلْملك السّاسانيّ المنْتصر"، وجاءت بالترتيب الآتي: "أوّلاً: نُقُوش تنگ چوگان بيشاپور، وَسلَّط الضَّوء فِيهَا على نُقُوش اِنتِصار اَلمَلِك شَابُور الأوَّل، ومشْهد اِنتِصار اَلمَلِك بَهرام الثَّاني. والثَّاني: نُقُوش رُستُم، واسْتعْرضنَا فِيهَا اَلحُضور الإِلَهيُّ

(١) سمار، النُّقُوش السّاسانيَّة دِرَاسَة تحلِيلِيّة فِي تَمثُّلَاتِ الْمُقَدَّسِ ، (دمشق ، دار تموز ، ٢٠٢٤)، ينظر مقدمة الكتاب.

فِي المشاهد الفنِّيَّة ذات الطابع العسكريِّ، وَهِي: نَقْش اِنتِصار شَابُور الأَوَّل على إمْبراطوريَّة الرُّوم، وَمَعركَة هُرمُز الثَّاني مع العدوِ، وَمَعركَة بَهْرام الثَّاني مع العدوّ. بينمَا تَضمَّن اَلحدِيث فِي المبحث الثَّالث عن اِنتِصار أَردشِير الأوَّل على أَردَوان الخامس (آخر مُلُوك الدَّولة الفرثيَّة) فِي نُقُوش فَيرُوز آباد، واستعرض فِي المبْحث الرَّابع انتِصار شَابُور الأوَّل فِي نَقْش داراب (دارا بگرد)، أَمَّا المبحث الخامس فاختص بالحديث عن نَقش أَردشِير بابكَان (الأوَّل) الصخرِي فِي خان تَختِى سَلماس. بينما اختص المبحث السَّادس بالحديث عن نَقش خِسرو بِرويز فِي طاق بُستان. أما المبحث السَّابع فتحدث فيه عن نُقُوش الصَّيد الخاصَّة بِالملوك وصراعهم مع الحيوانات".

أَمَّا الفصْل الثَّالث، فينْتَقل اَلحدِيث فِيه مِن "المشاهد الفنِّيَّة لِيدْخل فِي فَضَاء السَّرْديَّة التَّاريخيَّة، إذ سيبتَعد اَلحدِيث فِيه عن المشاهد الفنِّيَّة فِي النُّقوش السَّاسانيَّة، وسيأخذ مَنْحى تأريخيَّ سرديَّ تحْليليَّ، إذ انصب الحديث فيه على اَلحُضور الإلَهيّ فِي السَّرديَّة التَّاريخيَّة لِنَقش اَلمَلِك شَابُور الأوَّل على جُدْران كَعبَة زرادشت، لا سيّما أنَّ الحديث فِيه قد وُزع على مَبحَثين، الأوَّل: مَوقِع كَعبَة زرادشْت وأهمِّيَّتهَا. وعُنونَ المبْحث الثَّاني بـ (السَّرْديَّة التَّاريخيَّة فِي نَقش اَلمَلِك شَابُور الأوَّل)، وَجَاء اَلحدِيث فِيه على خَمسَة مَحاور، أوَّلها: مُقَدمَة النَّقش، وَثانِيها: الولايات السَّاسانيَّة اَلتِي وَردَت فِي النَّقش، وَثالِثها: حُرُوب اَلمَلِك شَابُور الأوَّل، وَرابِعها: مَعابِد النَّار المقدَّسة والتَّقدُّمات، وَخامِسها: المناصب الإداريَّة وَحاشِية البلَاط".

كذلك انعطف الفصل الرَّابع بمَنحى آخر، فَهُو "يُزَاوِج بَين المشاهد الفنِّيَّة والسَّرديَّة التَّاريخيَّة، إذ سيتطَرَّق إلى رَجل الدِّين كَرتِير فِي النُّقوش السَّاسانيَّة، وَتوَزَّع اَلحدِيث فِيه على ثَلَاثة مَباحِث، الأوَّل: دِكْتاتوريَّة كَرتِير الدِّينيَّة، والثَّاني: كَرتِير فِي النُّقوش اَلذِي تَضمَّنت المشاهد الفنِّيَّة لِصور كَرتِير فِي نُقُوش: سِرُّ مَشهَد، ونقْش رجب، ومنْحوتات نَقش رُستُم، بيْنمَا اِسْتعرضنَا فِي إحدى فِقرَات هذَا المبحث بِالدِّراسة والتَّحْليل نَقش كَرتِير على جُدْران كَعبَة زرادشْت. وجاءتْ الفقرة الأخيرة لِعَرض صُورَة كَرتِير فِي نَقش بَرْم دَلَّك اَلصخرِي. أَمَّا المبحث الثَّالث والأخير فَجَاء بِتحلِيل لِجميع النُّقوش اَلتِي ورد فيها حُضُور رَجل الدِّين كَرتِير سَوَاء أَكَان مَشهَداً فنِّيّاً أم سَردِية تاريخيَّة".

ستة عشر: "الإله ميثرا دِرَاسَةٌ في المُعتقدَاتِ الدِّينيَّةِ الهندو– إيرانيةِ والأوربيةِ القدِيمَة"(١):

تضمّنَ هذا الكتاب، مُقدِّمة وأربعة فصول، استوعب الفصل الأول منها، دراسة تسمية ميثرا وجذور عبادته وتطورها التّاريخي، فاستعرض المبحث الأول: اسمه، أمّا المبحث الثاني: فاستعرض جذور عبادة الإله ميثرا، وتضمّن الحديث في المبحث الثالث: التّطور التّاريخيّ لعبادة الإله ميثرا. أمّا المبحث الرابع: فخصّص للحديث عن مهر في الأساطير المانوية. وتضمن الحديث في المبحث الخامس الخصائص المُشتركة بين ميثرا الفيدي وميثرا الأفستائي.

(١) سمار، الإله ميثرا دِرَاسَةٌ في المُعتقدَاتِ الدِّينيَّةِ الهندو– إيرانيةِ والأوربيةِ القدِيمَة، (دمشق، دار تموز ، ٢٠٢٥)، ينظر مقدمة الكتاب.

وعالج الفصل الثاني "صفات ميثرا وَأَلْقَابهُ وَوَظَائِفهُ وَعَلَاقَتِهُ بِالْآلِهَةِ"، وجاءت بالتّرتيب الآتي: "المبحث الأول: صِفَاتُ ميثرا وَأَلْقَابُهُ، بينما عنى المبحث الثاني بالحديث عن وَظَائِفُ ميثرا، وجاء المبحث الثالث ليُحدثنا عن عَلاَقِةُ ميثرا بِالْآلِهَةِ".

وانصبّ الحديث في الفصل الثالث عن معتقدات الميثرائية وطقوسها ورموزها، وتوزّعت المادّة فيه على ثلاثة مباحث، "الأول: تضمن الحديث عن المعتقدات الميثرائية، أمّا الثاني فقد تناول الطّقوس الميثرائية، بينما انتقل الحديث في المبحث الثالث للرموز الميثرائية".

وأخذ الفصل الرابع منحىً آخر، إذ ناقش "أثر الميثرائية في المسيحيّة، وكان في خمسة مباحث، الأول: استعرض انتشار عبادة الإله ميثرا في أوربا، بينما المبحث الثاني بيّن المشتركات بين عبادة ميثرا والمسيحيّة، وجاء المبحث الثالث ليطلعنا عن تأثير زِي ميثرا الإيراني في الزّيّ المسيحيّ، وبيّن في المبحث الرابع تأثير معابد ميثرا في الكنائس المسيحيّة، وخُصّص المبحث الختامي الخامس للحديث عن موقف المسيحيّة من الميثرائية".

سبعة عشر: "الاستبداد عند العرب قبل الإسلام دراسة تاريخية في تمثُّلاته بمنظور سيكولوجي وأنثربولوجي نماذج مختارة"(١):

توزعت فصول الكتاب على أربعة: أقسام الأول على أربعة مباحث متكاملة، يبدأ بتمهيد لتأصيل مفاهيمي للاستبداد الديني، وتحديد هوية ذي نواس وسياقه السياسي والديني. ثم ينتقل إلى المبحث الأول: "تحولات المشهد الديني في اليمن قبل الإسلام"، تمثل بدخول المسيحية وتهود ذي نواس، وتتبع دخول النصرانية إلى اليمن قبل الإسلام، والتحولات العقائدية التي مهدت لتهود يوسف أسأر. أما المبحث الثاني: "الاستبداد الديني لذي نواس تقاطع الرواية الدينية مع السردية الرسمية"، فاستعرض حادثة نجران في الروايات المسيحية والإسلامية والنقوش الحميرية، محللاً تباين السرديات ودلالاتها. ويعالج المبحث الثالث: الموسوم بعنوان: "الاستبداد الديني في اليمن وتمخضاته الجيوسياسية الاحتلال الحبشي لليمن أنموذجا"، وتناول "التداعيات الدولية لهذه الحادثة التي أدت إلى الاحتلال الحبشي لليمن". واستعرض المبحث الرابع: الذي وسم بعنوان: "ذو نواس الحميري من التوحيد إلى الإبادة"، وتضمن "قراءة سيكولوجية في استبداده الديني، وكذلك قراءة نفسية للحدث، تستنير بنظريات علم النفس السياسي والديني، لفهم الآليات النفسية للاستبداد العقائدي، وتجلياته في شخصية ذي نواس". وختم الفصل بخاتمة استعرضنا فيها أهم ما توصلنا إليه من نتائج.

أما الفصل الثاني، الذي وسم بعنوان: "النعمان بن المنذر، السلطة الاستبدادية في سياق الدولة القبلية والتوازنات الإقليمية"، فقد تضمن خمسة مباحث: "المبحث الأول، وعنوانه: بنية السلطة المركزية

---

(١) سمار، الاستبداد عند العرب قبل الإسلام دراسة تاريخية في تمثُّلاته بمنظور سيكولوجي وأنثربولوجي نماذج مختارة، (دمشق ، دار تموز، ٢٠٢٥م. ينظر: مقدمة الكتاب.

وتجليات الهيمنة في شخصية النعمان، واستعرض في مطالبه الثلاثة: شخصية النعمان المستبدة؛ واستبداد النعمان في المعمار والسلطة، ويوم البؤس ويوم النعيم، وتمثيل الاستبداد الطقوسي". واستعرض المبحث الثاني: "السلطة الرمزية والعقابية: آليات السيطرة بالخطاب والعنف" ثلاثة مطالب، هي: "صورة نقدية للاستبداد – قراءة في حوار النعمان بن المنذر وضمرة بن جابر؛ والمديح والمهلكة: الشعراء بين نعمة النعمان واستبداده؛ وسجن الثوية: البنية العقابية في نظام النعمان وتجليات الاستبداد. وعني المبحث الثالث بالحديث عن: سياسة التوازن بين القبائل والنفوذ الفارسي"، وجاء في أربعة مطالب، هي: "النعمان بن المنذر والقبائل العربية: إدارة الصراع والولاء على الهامش العربي للنفوذ الساساني؛ والردافة ويوم طخفة: الاستبداد الرمزي والتعدي على الأعراف القبلية؛ ويوم السلان: عنف الدولة وفرض الطاعة الاقتصادية؛ واستبداد النعمان بين ناقة الدولة ومقتل عدي بن زيد: تمثلات رمزية وسياسية." أما المبحث الرابع، الذي وسم بعنوان: "النعمان والتحول إلى المسيحية بين الوعظ، والمرض، والضغط السياسي"، فقد تضمن مطلبين، هما: "التحول الوعظي–الرمزي: عدي بن زيد ومشهدية الموت؛ والمرض والضغط النفسي: التحول بين الأزمة والرجاء". وأخيرا، المبحث الخامس، الذي كرس للحديث عن: "نهاية الملك اللخمي – قراءة في سياق التوتر السياسي مع السلطة الساسانية"، الذي جاء في خمسة مطالب، هي: "عدي بن زيد ودوره في التوازن الساساني–اللخمي؛ ومقتل عدي بن زيد وتداعياته على العلاقة بين النعمان وكسرى؛ والانتقال من الوساطة إلى الثأر السياسي؛ والنعمان في مواجهة المصير: من البادية إلى المدائن، مقتل النعمان بن المنذر، انهيار النموذج التابع وبدايات التمرد العربي على الهيمنة الساسانية".

وقد جاء الفصل الثالث، الذي حمل عنوان: "عبد المطلب وتجليات الاستبداد الإيجابي في مكة الجاهلية بين الزعامة القبلية وقداسة السلطة"، موزعا على ثلاثة مباحث رئيسة: الأول: عبد المطلب بين العرف والدين: في تأصيل مفهوم الاستبداد الإيجابي، وفيه وضحنا مصطلح الاستبداد الإيجابي، وتحليل صفات عبد المطلب بوصفه زعيما جامعا للسلطة العرفية والدينية. ووسم المبحث الثاني بـ "تمثلات الزعامة عند عبد المطلب بين الرمزية الدينية والشرعية القبلية"، وتضمن ثمانية مطالب، ناقشت الرؤى المنامية بوصفها مصدرا للشرعية، والماء المعجزة، وبئر زمزم، وسقاية الحجاج، والنذر والافتداء، والاستسقاء، والمواجهة مع أبرهة. أما المبحث الثالث، فحمل عنوان "عبد المطلب بين الزعامة والنبوءة الشعبية: قراءة تحليلية في تمثلات القداسة"، واحتوى كذلك على ثمانية مطالب، تناولت دوره كونه مشرعا عرفيا، وتمثلات الفداء، وشكل الأنبياء، واللقب القيادي، والرمزية بعد الوفاة، وغيرها من العناصر التي تجسد "الزعيم المقدس" في الوعي الجماعي لقريش.

يعالج الفصل الرابع: موضوع "الاستبداد المتوارث من كليب إلى المهلهل تحول السلطة من رمزية الزعامة إلى عنف الثأر" عبر ثلاثة مباحث مترابطة على النحو الآتي: المبحث الأول: "كليب والاستبداد الرمزي من الزعامة الحمائية إلى السلطة التملكية"، وناقش فيه: "نسب كليب ومكانته في قبائل ربيعة؛

وصفات كليب النفسية والكاريزمية التي ارتقت به إلى الزعامة المطلقة، والسلطة الرمزية وآليات الطاعة القبلية؛ وكليب بن وائل ودوره القيادي في يوم خزاز؛ وكليب بن ربيعة الاستبداد في السلطة القبلية والزعامة المطلقة؛ وانتهاك المقدس وانهيار الرمز ناقة البسوس ومقتل كليب؛ الطقوس الجنائزية بعد مقتل كليب". بينما درَس المبحث الثاني تحولات الزعامة من استبداد كليب إلى ثأر المهلهل، وتناول: "تداعيات حرب البسوس وإرهاصات الزعامة الثأرية، والمهلهل ووراثة منطق الاستبداد السياسي ثأر يتحول إلى سلطة؛ ومن التفكك إلى إعادة التشكل الأثر السياسي والاجتماعي لحرب البسوس؛ والمهلهل ووراثة مشروع الاستبداد من الشاعر إلى الزعيم الحربي؛ وتحولات البنية الزعاميّة بعد حرب البسوس تآكل الزعامة ونهايتها". وتطرق المبحث الثالث الموسوم بـ "من التسلط إلى الثأر تحليل نفسي لنمطي الاستبداد في شخصيتي كليب والمهلهل" إلى: "الاستبداد بين النرجسية والحزن غير المنجز تحليل نفسي لشخصيتي كليب والمهلهل، وكليب أنموذجا للنرجسية المتضخمة(Grandiose Narcissism) ، وكذلك كليب بوصفه إسقاطا ثقافيا للألوهية القبلية، وآخر المطالب في هذا المبحث، هو: كليب والاستبداد النفسي والمهلهل واستبداد الحزن."

ثمانية عشر: "الألوهة المؤنثة والجنس المقدس في ميثولوجيا العرب قبل الإسلام"[١]:

تضمّن الكتاب خمسة فصول، موزّعة على النّحو الآتي: الأول منها: عُني بدراسة "اللّات وتحوّلات الأنوثة المُقدّسة"، وتضمّن المباحث الآتية: أولاً: التَّسمية، وثانياً: التَّوزيع الجغرافيّ لعبادتها، وثالثاً: هيأة اللّات ووظائفها، ورابعاً: طقوس العبادة وتعظيمها.

تناول الفَصْلُ الثاني دراسة "العُزّى الأسطورة والعبادة والتجلّيات الدينيّة في الميثولوجيا العربيّة"، متضمّناً المباحث الآتية: أولاً: التَّسمية، وثانياً: أركيولوجيا العُزّى الجذور الكوكبيّة والرّمزيّة للإلهة الأنثويّة، وثالثاً: انتشار عبادتها، ورابعاً: البنية الطّقسيّة والاجتماعيّة لعبادتها، وخامساً: الرّوايات الإسلاميَّة عن العُزّى، وسادساً: تماثل العُزّى مع آلهة معتقدات من الشّرق الأدنى القديم، وسابعاً: الوظائف الدّينيّة والاجتماعيّة للعُزى من الحماية القبليَّة إلى الرّمز الكونيّ.

وخُصص الفَصْلُ الثالث للحديث عن الألهة "مَنَاة من الألهة الأُمّ إلى ألهة القدرِ والموتِ"، متضمّناً المباحث التّالية: الأول: التَّسمية، والثاني: مُتماثلات مَنَاة بآلهة شرق متوسطيّة، والثالث: الموقع الطّقسيّ والقداسة المكانيّة، والرابع: طبيعة العبادة ووظيفتها الطّقسيّة.

وسلط الفَصْلُ الرابع الضّوء على "آلهة مؤنّثة أخرى"، ويأتي الحديث فيه بمبحثين، الأول: أترعتا إلهة الخصب والحماية، والثاني: الشّمس بين الألوهة الكونيّة والسُّلطة الرّمزيّة.

(١) سمار، الألوهة المؤنثة والجنس المقدس في ميثولوجيا العرب قبل الإسلام، (دمشق ، دار تموز، ٢٠٢٦م). ينظر: مقدمة الكتاب. والكتاب تحت الطبع زودنا مؤلفه بنسخة المسودة التي وصلته من دار النشر.

ووسِم الفَصْلُ الخامس بـ "إسَاف وَنَائِلَة من الجنس المُقدّس إلى الحجر الإلهيّ"، وتضمّن المباحث الآتية: أولاً: الرّواية التّأسيسيّة لأسطورة إسَاف وَنَائِلَة، وثانياً: الجذور الميثولوجيّة – الامتداد الرافدينيّ في أسطورة إسَاف وَنَائِلَة، وثالثاً: تحليل أسطورة إسَاف وَنَائِلَة على وفق ما وردت في الكتب الحديثيّة، ورابعاً: قصة (إسَاف وَنَائِلَة) مُمارسة مثلية في الكعبة، وخامساً: الدلالة الميثولوجيّة لفعل الخطأ المُقدّس، وسادساً: التّأليه الحجريّ ظاهرةً ميثولوجيّة (معانٍ ورموز أساسية)، وسابعاً: القراءة الأنثروبولوجية للنّهاية النّبويّة للأسطورة، وثامناً: علاقة أسطورة إسَاف وَنَائِلَة بالموروث التّوراتي، وتاسعاً: البغاء المُقدّس في الدّيانة المؤابية، وعاشراً: البغاء المُقدّس في الدّيانة المؤابية، وإحدَ عشر: البغاء المُقدّس فعل منظّم أم بناء تأويلي.

الفصل الثاني

موارده في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام ومنهجُه

المبحث الأول: موارده في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام

المبحث الثاني: منهجه في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام

الفصل الثاني

موارده في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام ومنهجُه

المبحث الأول

موارده في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام

اعتمد سمَّار مصادر متنوِّعة: دينيّة، ونقوش وكتابات قديمة، وروايات إخباريّة، وكُتُب نسب، ومصادر جغرافيّة، وكُتُبٍ تاريخيّة، فتنوَّعت مصادره تبعاً للجوانب التي تطرَّق إليها في كتاباته، وسنُفصّلُ فيها، مع ذكر أمثلة عن الشّواهد التي اقتبسها من هذه المصادر، والأماكن التي ورد الاقتباس فيها، وفي هذا الصّدد، نحاول الإجابة عن تساؤلاتٍ عدّة: هل كان أميناً في اقتباساته؟ هل كانت اقتباساته نصيّة، أم بتصرف محافظاً على فكرةِ النصّ؟ هل حمّل النّصوص أكثر مِمّا تستحق بحيث وظَّفها لخدمة فكرته أو ما يريد التّوصل إليه؟ وهنا سنستعرض الموارد التي اعتمدها في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام، وهي:

أولاً: التوراة:

استشهد في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) بنصوص من التوراة (كتاب اليهود المُقدّس) الذي تضمَّن خمسة أسفار (التكوين، والخروج، واللاويين، والعدد، والتثنية)، وذلك عند كلامه عن آلهة الحرب عند العرب قبل الإسلام[(١)]، فجاء استشهاده بالنّص التوراتي في حديثه عن الدّيانة المؤآبية[(٢)]: "وكذلك إلههم كَمُوشَ"[(٣)]، وهلاك مؤآب، وتسميتهم بأمة كموش[(٤)].

ومِمّا يجدر ذكره أنّه على الرّغم من استشهاده بالنّصوص التوراتيّة، إلّا أنّه لم يُثبته مصدراً في الثَّبت التفصيليّ للمصادر والمراجع في نهاية الكتاب.

ثانياً: القرآن الكريم:

هو كلام الله المُنزَّل على رسوله الكريم محمد(ﷺ)، ودستور المسلمين، اعتمد عليه سمَّار في مواضع عدّة من كتاباته، وذلك لأنّه كتاب مُقدّس لا يقبل التحريف بمشيئة الله تعالى، إذ يقول عزَّ جلالته: ((إِنَّا

---

(١) ٩٧.

(٢) المؤابيون: إنَّ اسم مؤاب جاء للدلالة على الشغب المؤابي، واصلهم من القبائل الجزرية الشمالية الغربية التي سكنت بلاد سوريا، ميثم عبد الحسين الصرخي، ممالك شرق الأردن بين نصوص العهد القديم والمعطيات التاريخية، (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١٤م)، ٧٢، ١٢٣.

(٣) سفر ارميا (٤٨: ١٣) وكموش: إله الموآبيين، وللمزيد عنه؛ ينظر: سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، (دمشق، دار تموز للطباعة والنشر، ٢٠١٦م) ٩٧، ٩٩.

(٤) سفر العدد (٢٩،٢١)؛ ينظر: سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٩٧، ٩٩.

نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَه لَحَافِظُونَ))[١]، وقد وردت فيه إشارات إخباريّة مهمّة عن العرب قبل الإسلام، والذي يعنينا هنا، هو استشهاده بالآيات القرآنيّة، في الجوانب التي تناولها في دراساتِه، ولا سيَّما الجوانب الدّينيّة والاجتماعيّة، ولا بُدّ من الإشارة إلى أنَّ المعلومات الواردة في القرآن الكريم جاء اغلبُها متناثراً بين السُّور والآيات، الأمر الذي أدّى إلى اعتماد المؤرّخين التحليل والاستنتاج للوصول إلى بعض الأحداث والمواقف في جزيرة العرب، وهذا ما نلاحظه في كتابات سمَّار، وسنستعرض شواهد من اقتباساته من القرآن الكريم، وكيفيّة توظيفها.

ومثّل القرآن الكريم ركيزة نصية مهمة في كتابات سمار، وهو اختيار منهجي مبرَّر، لكون القرآن أصدق نص إخباري ديني وصلنا عن العرب قبل الإسلام، سواء أكان في جوانبهم العقدية، أم الاجتماعية، أو الشعائرية، وقد أحسن سمار توظيف النص القرآني بوصفه وثيقة دينية–تاريخية، تسجّل أنماط الشرك، وأسماء الآلهة، ووظائفها الرمزية والاجتماعية، مثل: مناة، واللات، والعزى، والشِّعرى، والجن، الشفاعة، والقرابين، والنذور.

جاء استشهاده بالقرآن الكريم في مواضع عدّة من كتاباته، نذكر أمثلةً منها: في حديثه عن الصَّنم مَنَاة[٢]، استشهد بقوله تعالى: ((وَمَنَاة الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى))[٣]. وكذلك في حديثه عن عبادة قسمٍ من العرب للشّعرى[٤]، بقوله تعالى: ((وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى))[٥].

ولكي يُوثّق معتقدات العرب قبل الإسلام وشعائرهم الدّينيّة في الشفاعة بالأصنام، فكان أصدق قول في هذا الصّدد ما جاء في الآية الكريمة: ((مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَه إِلَّا بِإِذْنِه))[٦]. ولا يغفل في حديثه الأسباب التي دعت العرب قبل الإسلام للشرك بالله تعالى[٧]، فاستعان بالنص القرآني القائل: ((مَا نَعْبُدُهمْ

(١) سورة الحجر، الآية، ٩.

(٢) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٣٤.

(٣) سورة النجم، الآية، ٢٠.

(٤) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٣.

(٥) سورة النجم، الآية، ٤٩.

(٦) سورة البقرة، الآية، ٢٥٥.

(٧) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٤؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر ابو الفضل،ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ /١٤٤٨م). ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري،(ط٢، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، ١٣/ ٣٨١.

نَعْبُدُهمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّه زُلْفَى))[١]. معتمداً تفسير ابن عباس (رضي الله عنهما) لهذه الآية، الذي يرى أنّها نزلت في قريش[٢].

وعندما يقف عند أكثر المُعتقدات الدّينيّة رسوخاً عند العرب قبل الإسلام، ألا وهو معتقد القرابين والنّذور مبيّناً طرقها وأوقاتها وأسبابها[٣]؛ فتحضر الآيات القرآنية التي توثّق كيفّيتها الشّركيّة: ((وَجَعَلُوا لِلَّه مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُوا هذَا لِلَّه بِزَعْمِهِمْ وَهذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلا يَصِلُ إِلَى اللَّه وَمَا كَانَ لِلَّه فَهوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ))[٤].

ولا يخلوا حديث سمَّار في استعراضه لأحد المُعتقدات المثيو دينيّة من الاستشهاد بالآيات القرآنية، ففي موضوع رؤية العرب قبل الإسلام للجنّ، باعتقادهم ثمّة صلة نسب بين الله سبحانه وتعالى وبين الملائكة[٥]، وبهذا الصّدد يأتي استشهاده بالنصّ القرآنيّ ليُوثّق هذا المعتقد: ((وَجَعَلُوا بَيْنَه وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً))[٦] ويتنوّع الاستشهاد بالقرآن الكريم، ومن ذلك تعريفه للجنِّ، مستشهداً بقوله تعالى: ((وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ))[٧].

ومِمّا تقدّم نلحظ أنّ سمَّار في الأغلب الأعمّ، قد استشهد في مواضع كثيرةٍ من كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة) بالآيات القرآنية؛ لمِا لها من أهميَّةٍ ومصداقيّةٍ لا تقبل الشكَّ[٨]، والتي وثّقت أصدق توثيقٍ معتقدات العرب لا سيَّما الدّينيّة قبل الإسلام.

(١) سورة الزمر، الآية، ٣.

(٢) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى، مقاتل بن سليمان، (ت: ١٥٠هـ/٧٦٧م)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته،(بيروت، دار إحياء التراث ،١٤٢٨هـ)، ٣/ ٦٦٩؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/٤٦٤.

(٣) أبو بكر احمد بن الحسن بن علي بن موسى، البيهقي (ت: ٤٥٨هـ /١٠٦٥م)، سنن البيهقي الكبرى، (بيروت دار الفكر، د.ت)، ١٠/ ١٠؛ سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٧.

(٤) سورة الأنعام، الآية، ١٣٦؛ وينظر: تفسير هذه الآية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ/١٣٧٢م)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمود حسن، (بيروت، دار الفكر،١٩٩٤م)، ٢ /٢١٩؛ وفي رواية ابن عباس، البيهقي، السنن الكبرى، ١٠/١٠.

(٥) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٥٨. معتمداً هنا، بدرالدين محمود بن احمد العيني (ت: ٨٥٥هـ، ١٤٥١م)، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د، ت)، ١٨٥/١٥.

(٦) سورة الصافات، الآية، ١٥٨؛ فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي الرازي (ت: ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)؛ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٣٥٨/٢٦.

(٧) سورة الرحمن، الآية، ٢٣، الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٩/ ٣٤٩.

(٨) ينظر استشهاداته من الآيات القرآنية: سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام: ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٠،١٥٤، ١٩١، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٣،٢٠٩، ٢٤٥،٢٥٩، ٢٦٨.

أمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، فقد استشهد بالآيات القرآنية في ستة وثلاثين موضعاً موزعة بين فصول الكتاب الستّة، على سبيل المثال: جاء استشهاده عند تعريفه لمصطلح المُقدّس[١]، بقوله تعالى: ((وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ))[٢]، وفي حديثه عن قدسية الملوك عند العرب قبل الإسلام وتعريفه لمصطلح الملك[٣]، نلحظ استشهاده بقوله تعالى:((قلْ مَن بِيَدِه مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْه إن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ))[٤].

ويُلحظ على سمَّار أيضاً كثرةُ استشهاداته بآياتٍ من سورة البقرة في كتابه هذا؛ وذلك لتضمنها تشريعاتٍ عدّة؛ إذ ألغت كثيراً من مظاهر الحزن التي اعتاد على ممارستها العربيّ قبل الإسلام أو شذّبتها[٥]، ومن ذلك استشهاده بقوله تعالى: ((الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَالله بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ))[٦].

وأمّا في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة دراسة في الأصول الدّينيّة والاجتماعيّة المؤسسة لها) فقد استشهد بآياتٍ من القرآن الكريم في أربعةِ مواضع جميعها من فصول الكتاب ومفرداته، ويبدو ذلك لبُعد أغلب الموضوعات التي تناولها في هذا الكتاب عن مضمون القرآن الكريم؛ فعلى سبيل المثال: عند كلامه عن العُزَّى[٧]، وهي إحدى أهم آلهة العرب قبل الإسلام الإناث، استشهد بقوله تعالى: ((أَفَرَءَيتُمُ اللّات وَالعُزَّى وَمَنَاة الثَّالِثَةَ الأُخرَى أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَه الأُنثَى))[٨]، وكذلك عند الحديث عن الآلهة مَنَاة[٩]((وَمَنَاة الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى))[١٠].

وأمّا في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)، فستشهد بالقرآن الكريم في خمسة مواضع، على سبيل المثال: في حديثه عن طقوس الاستسقاء[١١] عند العرب قبل الإسلام[١]، بقوله تعالى ((وَإِذِ اسْتَسْقَى

---

(١) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٣.

(٢) سورة البقرة، الآية، ٣٠؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٨٣/٢.

(٣) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٥.

(٤) سورة المؤمنون، الآية، ٨٨؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٣٠٩.

(٥) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ٦٦.

(٦) سورة البقرة، الآية، ٢٣٤؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣٥١/١.

(٧) سمّار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤١.

(٨) سورة النجم، الآيات:١٩، ٢١؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ،٣٨١/٣.

(٩) سمّار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٥٧.

(١٠) سورة النجم، الآية، ٢٠؛ مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، ٣/ ١٣٢.

(١١) الاستسقاء عند العرب قبل الإسلام: طقس يفعلونه طلباً لنزول المطر إذا تأخر احتباسه بإشعالهم النيران في أذناب البقر والصعود بهم إلى أعالي الجبال البقر والدعاء والتضرع ضنناً منهم أنها تساعدهم في نزول المطر، علي بن =

اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْه اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهِمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّه وَلا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ))(٢). وكذلك في حديثه عن الحيوانات المُقدّسة عند العرب قبل الإسلام ومنها الحام(٣): ((مَا جَعَلَ اللَّه مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّه الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهمْ لَا يَعْقِلُونَ))(٤).

وفي كتابه قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى استشهد بقوله تعالى: ((وَقَالوا لاَ تَذَرونَّ وَدّاً وَلاَ سِوَاعَاً وَلاَ يَغوثَ وَيعُوقَ وَنَسراً))(٥)، عند حديثه عن عبادة الصَّنم يغوث(٦).

ثالثاً: كتب الحديث:

تضمَّنت مرويّات الحديث النبويّ الشريف وشروحاته معلومات تاريخيّة مهمّة عن الحياة الاجتماعيّة لا سيَّما الدّينيّة منها عند العرب قبل الإسلام، فمن أحاديث الرسول (ﷺ) التي: أنهت أو شذّبت أو أضافت صفة التوحيد لكثير من الاعتقادات الدّينيّة الجاهليّة يمكن أن نسلط الضوء عليها في المدّة القريبة من الإسلام أي (قبيل الإسلام)(٧).

ونقصد هنا بكتب الحديث هي: كتب (متون الحديث)، وقد عُرف على منهجين، الأول: رُتّب على وفق أبواب الفقه والأحكام الدّينيّة، بينما الثاني رُتّب على وفق المسانيد التي رواها كُلّ صحابي على حدة. ومن كتب الحديث الأخرى هي شروحاته. فضلاً عن ذلك هناك كتب غريب الحديث. تكمن أهميَّة كتب الحديث بأنها قدّمت مادة تاريخيّة غاية في الأهميَّة عن الديانة الوثنية قبل الإسلام. وتبدو أهميتها حاضرة في بعض من مؤلَّفات سمَّار؛ لأنّها تضمَّنت معلومات غاية في الأهميَّة والسّعة والتّوضيح لمعتقدات عدّة، اعتقدها العربي قبل الإسلام وآمن بها، حتّى غدت ديناً له، ما انفكت عن ملازمته(٨). وكان جلّ اعتماده على كُتب الحديث جاء في الفصل الأول الموسوم بـ (الدّيانة الوثنيّة عند العرب قبل الإسلام في كتب

=موسى بن محمد بن عبد الملك ابن سعيد الأندلسي (ت: ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق: نصرت عبد الرحمن، (الأردن، مكتبة الأقصى، د. ت)، ٧٩٩.

(١) سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، (ط١، دمشق، دار تموز،٢٠١٩م)، ٩٩.

(٢) سورة البقرة، الآية، ٦٠؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/١٢٤.

(٣) الحام: فحل الأبل الذي ينتج من صلبه عشرة أبطن فيُحمى ظهره أي يعفى من الحمل وينذر للأصنام، سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٥٥، محمد بن حبان بن احمد بن حبان بن معاذ، ابن حبان البستي (ت: ٣٥٤هـ/٩٦٥م)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الارنؤوط، (ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م)، ١٤/ ١٥٥؛ سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ١٣٦.

(٤) سورة المائدة، الآية، ١٠٣.

(٥) سورة نوح، الآية، ٢٣؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ٢/٣٣٤.

(٦) سمّار، قبائل مَذحج، ١٢٨.

(٧) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٧.

(٨) ينظر: سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٧.

الحديث وشروحاته) من كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، وبدرجة أقل في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، وسنورد عدداً من استشهاداته بكتب الحديث والمواضع التي جاءت فيها، وبحسب الآتي: الصحاح، والمسانيد، والسُّنن، والمصنَّفات، والشروحات، وكُتب غريب الحديث، على وفق سنوات الوفاة.

١- كتب الصحاح:

أ- الإمام البخاري (ت:٢٥٦هـ/٨٦٩م): يُعدّ كتاب (صحيح البخاري) من أشهر كتب الصحاح عند المسلمين وأدقّها؛ للمجهود الذي بذله صاحبه في جمعه لأحاديث الرسول(ﷺ) وغربلتها، لذا أكثر سمَّار في استشهاداته بالأحاديث النبويّة الشريفة التي وردت في صحيح البخاري؛ لدقّتها ومصداقيّة روايتها؛ ففي كتاب (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) استشهد بأكثر من رواية، منها على سبيل المثال: رواية ابن عباس عن موضوع النّصب[١]: "انصاب يذبحون عليها"[٢]، وكذلك في حديثه عن عن خريطة عبادة الأصنام عند العرب قبل الإسلام: "صَارَتْ الْأَوْثَانُ التي كانت في قَوْمِ نُوحٍ في الْعَرَبِ بَعْدُ، أَمَّا وَدٌّ كانت لِكَلْبٍ بِدَوْمَةِ الْجَنْدَلِ، وَأَمَّا سُوَاعٌ كانت لِهذَيْلٍ، وَأَمَّا يَغُوثُ فَكَانَتْ لِمُرَادٍ ثُمَّ لِبَنِي غُطَيْفٍ بِالْجَوْفِ عِنْدَ سبأ، وَأَمَّا يَعُوقُ فَكَانَتْ لِهمْدَانَ، وَأَمَّا نَسْرٌ فَكَانَتْ لِحِمْيَرَ لِآلِ ذِي الْكَلَاعِ أَسْمَاءُ رِجَالٍ صَالِحِينَ من قَوْمِ نُوحٍ، فلما هلَكُوا أَوْحَى الشَّيْطَانُ إلى قَوْمِهِمْ أَنْ انْصِبُوا إلى مَجَالِسِهِمْ التي كَانُوا يَجْلِسُونَ أَنْصَابًا، وَسَمُّوها بِأَسْمَائِهِمْ، فَفَعَلُوا، فلم تُعْبَدْ حتّى إذا هلَكَ أُولَئِكَ وَتَنَسَّخَ الْعِلْمُ عُبِدت"[٣]. وفي المجمل أحصينا عدد استشهادات سمَّار من صحيح البخاري في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، فكانت في ثلاثةٍ وثلاثين موضعاً[٤].

وتضمن كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) استشهادات من كتاب (صحيح البخاري)، وكانت في عشرة مواضع[٥]، منها في تحديد مصطلح الموت، وكان في واحد منها

---

(١) النصب: أحجار كانت حول الكعبة يذبحون عليها، كان النبي محمد صلى الله عليه وسلم لا يأكل مما يذبحون عليها للأصنام، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين، ابن منظور(ت: ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، (ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٧٥٩/١؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٤٣/٧.

(٢) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري (ت:٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا،(ط٣، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة ١٩٨٧م)، ١٦٨٤/٤؛ سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٣.

(٣) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٤، ٢٥.

(٤) ينظر: ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٨ ،٣٣، ٣٩، ٤١، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٧٦، ٧٩، ٨١، ١٩١، ٢٧٨،٢٧٦،٢٧٠.

(٥) ينظر: ٥٨،٥٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٢، ٨٨، ١٢٣، ٢١٥، ٢٢١.

هو السام [1] الذي يعني الموت[2]. وكذلك في حديثه عن انتشار مُعتقدات إدراك الغيب والتنجيم عند العرب قبل الإسلام[3].

وقلَّت استشهادته من صحيح البخاري في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)، فكانت في ستَّة مواضع[4]. وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) في موضعين [5].

ب- الإمام مسلم (ت: ٢٦١هـ/٨٧٤م) ومُصنَّفه (صحيح مسلم): الذي لا يقلُّ أهميَّة عن كتاب صحيح البخاري، إذ يُعدّ من كتب الصحاح الستَّة المعتمدة عند المسلمين؛ لذا كان حضورُه بارزاً في ثلاثة كتب من مؤلَّفات سعد سمَّار، وفي إحصائية لاستشهاداته من الأحاديث النبويّة الشريفة التي وردت في صحيح مسلم، لاحظنا أنّها كانت في عشرين موضعاً في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام). على سبيل المثال: في حديثه عن النّذور والذبائح ومنها العتيرة[6]، وكذلك في حديثه عن ذبح الفرع[7].

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد كانت استشهادته في ستّة مواضع[8]، منها تناوله لموضوع إدراك الغيب من قبل الكُهّان، بوساطة الطرق والخط[9]. بينما في إحصائية لاستشهاداته من صحيح مسلم في (كتابه المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) كانت في موضوع واحد، عندما تحدّث عن الحيوانات المُحرّمة للآلهة[10].

---

(١)ابن الأثير أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري الشيباني (ت: ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩م)، ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، (بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م).، ٣٢٨/٢.

(٢) ٥٥.

(٣) ٢١٥.

(٤) ينظر: ١١١، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٨.

(٥) ينظر:٢٨،٢٩.

(٦) العتيرة: ذبيحة كان العرب قبل الإسلام يذبحونها في العشرة الأولى من شهر رجب يسمونها الرجبية، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ابو الفيض الملقب مرتضى، الزبيدي، (ت: ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تاج العروس المسمى من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (بيروت، دار الهداية، د. ت) ، ٤٨٥/٢؛ سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٨.

(٧) الفرع: هو أول مولود بكر للناقة يُذبح للآلهة، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، النووي (ت: ٦٧٦هـ، ١٢٧٧م)، شرح مسلم بشرح النووي، (ط٢، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)١٣٦/١٣؛ ابن منظور، لسان العرب، ٤٤٧/١، سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام ،٤٩.

(٨) ينظر:٦٧، ٦٩، ٧٢، ١٦٠، ١٦١، ٢٣١.

(٩) ينظر: ٢٣١.

(١٠) ١٣١.

ت- **ابن حبان البستي (ت: ٣٥٤هـ /٩٦٥م)** صاحب كتاب (صحيح ابن حبان) في الحديث، استعان به سمَّار بشكل محدود في بعض مؤلَّفاته منها: (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) وقد وثّق منه في ستّة مواضع[١]، والثاني (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) استشهد به في موضع واحد فقط عند حديثه عن جواز رقى الجاهليّة ما لم يكن به شرك[٢].

ث- **الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ/١٠٥٨م)** صاحب كتاب (المستدرك على الصحيحين) الذي استعان به سمَّار في عددٍ من مؤلَّفاته، على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) وثّق منه في حديثه عن القُرعة وكيفية العمل بها[٣]، بينما وصل عدد استشهاداته من كتاب كتاب المستدرك في كتاب (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) إلى عشر مرّات[٤].

وكان نصيب الاستشهاد من المستدرك في كتاب (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، لمرّات عدّة وصلت إلى سبع مرّات[٥]، منها عند حديثه عن الإجارة بعد الهجرة على المدينة المدينة بقبول إجارة المرأة، فأجاز الإسلام إجارتها[٦].

وأمّا في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) فاعتمده في حديثه عن تقديس السَّدنة[٧]، ووصل ووصل عدد اقتباساته منه في هذا الكتاب إلى خمس مرّات[٨].

٢-كتب الأسانيد:

أ- **أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ/٨٥٥م)** صاحب كتاب (مسند الإمام أحمد)، ويُعدّ من أهم كتب الحديث من بعد كتب الصحاح والسُّنن. اعتمده سمَّار في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة) اثنتي عشرة مرّة[٩]. منها على سبيل المثال: عند حديثه عن الصَّنم ذي الخَلَصَة، إذ استشهد بحديث رسول الله(ﷺ): "لا تقوم الساعة حتى تضرب أليات نساء دوس حول ذي الخَلَصَة" [١٠].

---

(١) ينظر: ٢٢، ٤٣، ٥٤، ٢٨٢.

(٢)١٦١.

(٣)٢٠٤.

(٤) ينظر:٢٠، ٤٦، ٤٧، ٥٩، ٧٤، ٢٠٤.

(٥) ينظر: ٧٧، ١٢٧، ١٥٧، ١٥٩، ٢٥١.

(٦) ينظر: ١٢٧.

(٧) السادن: تسمية تطلق على خادم الكعبة وبيت الأصنام والجمع السدَنة، ابن منظور، لسان العرب، ٢٠٧/١٣؛ سمّار، سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ٥٩.

(٨) ينظر: ١٣٩، ١٧٨.

(٩) ينظر: ٣٨، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٧٣، ٧٥، ١٩٠، ١٩٤، ٢٦٦، ٢٨٢.

(١٠) احمد أبو عبد الله احمد بن محمد بن هلال بن اسد الشيباني، ابن حنبل الإمام (ت:٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، مسند الإمام احمد بن حنبل، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، عادل مرشد (بيروت مؤسسة الرسالة ، ٢٠٠١)،١٧٢/٥؛ سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٣٨.

واستشهد سمَّار بأحاديث الرسول (ﷺ) التي وردت في مسند أحمد، في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة)، وكانت في اثني عشر موضعاً[1]، منها على سبيل المثال: في حديثه عن الحُزن الحُزن على الميّت، استشهد بحديث رسول الله (ﷺ): "إنَّ المُتوفّى عنها زوجُها لا تلبس المعصفرة[2] من الثياب ولا الممشّقَّة[3] ولا الحُلِيّ ولتختضب ولا تكتحل"[4]. واستشهد في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) في شاهدٍ واحد فقط[5].

ب- **مسند البزاز (ت: ٢٩٢هـ/٩٠٥مـ)**، وثّق سمَّار من (مسند البزاز) في مرّتين عند الحديث عن الصَّنمين ين إساف ونائلة[6].

ت- **مسند أبي يعلى الموصلي (ت:٣٠٧هـ/٩١٧م)**: صاحب كتاب المسند في الحديث، وثّق سمَّار منه معلوماته في أربعة من مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) وثّق منه في حديثه عن الأصنام وعبادتها عند العرب قبل الإسلام[7]، وكذلك عند حديثه عن آلهة الخصب عند العرب قبل الإسلام وتحديداً في حديثه عن شجرة ذات أنواط[8].

أمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد انتفع منه عند حديثه عن تحريم التمائم والرُّقى[9]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) في حديثه عن إحلال الآلهة في الأشجار[10]، وكذلك الحال في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة)، إذ اقتبس منه في حديثه عن العُزَّى صنم قريش[11].

---

(١) ينظر: ٦٧، ٦٨، ٧٢، ١٥٨،١٥٩، ١٦٠،١٦١، ١٦٢، ٢١٤، ٢١٦،٢٢١، ٢٢٤.

(٢) المعصفرة: هي الثياب المحرمة، الحسيني السيد سليمان، سيرة السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، تحقيق: محمد محمد حافظ، (د. م، دار القلم، ٢٠٠٣)، ٢٠٨/١.

(٣) الممشقة: هي الثياب المصبوغة بالمصق والمغرة التي فيها شيء من الصفرة،أبو عبد القاسم بن سلام، الهروي (ت: ٢٢٤هـ، ٨٣٨م)، غريب الحديث، تحقيق: عبد السلام هارون، (ط١، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٤) ٢٨٤/١. أي هي الثياب المصبوغة، سواء بالصبغ الأسود أو بالغرة، بحيث تحتوي على شيء من الصفرة في لونها.

(٤) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ٦٧.

(٥) ١٢٩.

(٦) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام: ٣٦، ٣٧.

(٧) ٣٢،٣٧.

(٨) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٥١.

(٩) ١٥٨.

(١٠) ١٦٩.

(١١) ينظر: ٤٠، ٤٣.

ث- **الطبراني (ت: ٣٦٢هـ/٩٧٠هـ)** انتفع سمَّار من مؤلَّفات الإمام الطبراني في الحديث، منها: المُعجم الأوسط، ومسند الشّاميين، وكتاب المُعجم الكبير، وكتاب الأحاديث الطِّوال، وكذلك كتاب المُعجم الصغير، في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، وثّق من المعجم الأوسط في ثمانية مواضع(١)، وكذلك في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّة واحدة(٢)، وكتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) مرّتين(٣).

وأمّا ما يخصّ كتاب (معجم الشّاميين) للطبراني فقد اعتمده مرّتين في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)(٤)، ولم يُوثّق منه في بقية كتبه.

ونلحظ أنّ سمَّار رجع إلى كتاب (المعجم الكبير) للطبراني بشكل أوسع من باقي المؤلَّفات، إذ اعتمده سبع مرّات في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)(٥)، وفي كتابه (دراسات في في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) أربع مرّات(٦).

وكتاب (الأحاديث الطّوال) هو الأخر وثّق منه سمَّار بعض المعلومات والنّصوص في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)(٧).

وكان الرجوع إلى كتاب الطبراني (المُعجم الصغير) بمحدودية، إذ وثّق منه لمرّة واحدة في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)(٨).

٣-كتب السنن

أ- **الدارمي (ت:٢٥٥هـ/٨٦٨م)** صاحب كتاب (سنن الدارميّ)، استشهد سمَّار في أحاديث نبوية وردت في سنن الدارمي في مؤلّفين من مؤلَّفاته، الأول في (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) في أربعة مواضع(٩)، عند حديثه عن مُدركي الغيب والكُهّان، فذَكَر حديثاً لرسول الله (ﷺ) عندما عندما نهى عن (حُلوان الكاهن) وهو الأجر الذي يتقاضاه الكُهّان من النّاس(١٠)، وكذلك في حديثه عن

(١) ينظر: ٢٢، ٣١، ٣٣، ٣٦، ٧٨، ١٩٢، ١٣٨، ٢١٦.

(٢) ينظر: ٢٣٣.

(٣) ينظر: ٤٢، ١٢٤.

(٤) ينظر: ٣٧، ٣٨.

(٥) ينظر: ٤٢، ٤٣، ٦٩، ٧٦، ١٩٦، ٢٦٦، ١٢٧.

(٦) ينظر: ١٥٧، ١٦٠، ١٦٢.

(٧) ينظر: ٤٢، ٤٥، ١٩٦، ٢٧٣.

(٨) ينظر: ٧٨.

(٩) ينظر: ٢٣، ٧٢، ٢١٠، ٢٨١.

(١٠) ٢١٠.

نوع من النّذور في الجاهليّة[١]. وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) أعتمده في موضعين[٢].

ب- ابن ماجة (ت: ٢٧٣هـ /٨٨٨م)

يُعدّ كتابُ السُنن آخر كتب الصحاح السّتة في الأحاديث النبويّة الشريفة، فقد استشهد سمَّار بأحاديث نبوية شريفة جاءت فيه، في ثلاثة من كُتُبِه، وهي: (المُعتقدات المثيو دينيّة)، و(دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة)، و(في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة)، وهنا نورد بعض من الأمثلة عن استشهاداته منها، ما يخصّ موضوع الحجّ عند العرب قبل الإسلام وتحديداً وقوفهم عند مُزدلفة[٣]، وكذلك وكذلك في حديثه عن الهدي[٤]. وكذلك في حديثه عن إدراك الغيب بوساطة التنجيم[٥]. وقد أحصينا اقتباسات سمَّار من سنن ابن ماجه في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة)، فكانت في خمسة مواضع[٦].

وأمّا اقتباساته في كتاب (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، فعددها أكثر، إذ كانت في ستة موضوعات[٧]، منها ما جاء في حديثه عن الحُزن على الميت عند العرب قبل الإسلام، وكيف نهى الرسول الكريم(ﷺ) عن المبالغة فيه[٨]. وكذلك في حديثه عن الرّقى من السُّم[٩]، وفي حديثه عن الرقية من الجنّ والسّحر[١٠].

وأمّا في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة)، فقد استشهد بأحاديث الرسول (ﷺ) التي وردت في سنن ابن ماجة لمرّة واحدة، كان في حديثه عن تشاؤم العرب قبل الإسلام من عقد النكاح في شوال[١١]، إذ إنّ العرب قبل الإسلام كانت تتطيّر منه، ولكنّ في الإسلام استحب التزوج في شوال[١٢].

ت- **أبو داؤود (ت: ٢٧٥هـ/٨٨٨م)** أحد أئمة أهل الحديث، ويُعدّ كتابه السُّنن من كتب الحديث المُهمّة. استشهد سمَّار بأحاديث للرسول (ﷺ) وردت فيه، في أربعة من مؤلَّفاته، وهي: كتابه (المُعتقدات

---

(١) ٢٨١.
(٢) ينظر: ١٥٥، ١٢٧.
(٣) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٧٣.
(٤) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٧٩.
(٥) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٩٢، ١٩٣.
(٦) ينظر: ٤٩، ٥٠، ٧٣، ٧٩، ١٩٢.
(٧) ينظر: ٦٧، ٧٩، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ٢١٦.
(٨) ٦٧.
(٩) ١٥٩.
(١٠) ١٦١.
(١١) ١٢٤.
(١٢) ١٢٤.

المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، وجاء في ثمانية موضوعات منه[١]، هي: في حديثه عن الصَّنم ذي الخَلَصَة ومكانه[٢]، وكذلك في حديثه عن الوقوف بمزدلفة في أيّام الحجّ قبل الإسلام، ووقت الإفاضة الإفاضة منها[٣]. وكذلك في حديثه عن مدركيّ الغيب قبل الإسلام وهم الكُهّان والأجر الذي يتقاضونه الذي يسمى بـ (حُلوان الكاهن)[٤].

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد استشهد بأحاديث للرسول (ﷺ) التي وردت في سنن أبي داود في خمسة مواضع [٥]، منها: الحزن على الميت، وغسل المرأة وتطيّبها بعد انتهاء عدتها قبل الإسلام[٦]، وكذلك في موضوع تحريم الرُّقى والتمائم، إذ يستشهد بعدد من الأحاديث التي نهت عن تعليق التمائم والرُّقى الشّركيّة[٧]، وكذلك في حديثه عن وسائل إدراك الغيب[٨].

وأمّا في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) فقد استشهد في حديث للرسول الكريم (ﷺ) ورد في سنن أبي داود في حديث سمَّار عن تقديس القرابين الحيوانيّة[٩]. وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) استشهد في حديث نبوي عند تناوله بالحديث عن الإلهة مَنَاة وتحديد موقعها[١٠].

ج- **الترمذي (ت: ٢٧٩هـ/**٨٩٢م) صاحب كتاب السُّنن، استشهد سمَّار بالأحاديث النبويّة التي أوردها الترمذي على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، وكانت في خمسة مواضع[١١]. في حديثه عن الحجّ عند العرب قبل الإسلام، وتحديداً في وقوفهم عند عرفة[١٢]، وكذلك في كلامه عن الوقوف بمُزدلفة[١٣]، وكذلك في حديثه عن الحُمس[١٤].

---

(١) ينظر: ٣٩، ٤٣، ٤٨، ٥٠،٥٧،٧٣، ١٩٢، ٢١٠.

(٢) ٣٩.

(٣) ٧٣.

(٤) ٢١٢.

(٥) ينظر: ٦٧، ١٥٧، ٢١٦، ٢٣١، ٢٥٧.

(٦) ٦٧.

(٧) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٥٧.

(٨) ٢١٦.

(٩) ١٣٩.

(١٠) ٥٨.

(١١) ينظر: ٤٨، ٤٩، ٧١، ٧٣.

(١٢) ٧١.

(١٣) ٧٣.

(١٤) ٧٣.

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة) فاستشهد سمَّار في أحاديث نبوية وردت في سنن الترمذي في أربع مواضع[١]، منها ما جاء في حديثه عن حمل الميت إلى قبره[٢]، وكذلك في حديثه حديثه عن الرّقى من العين[٣]. وحديثه عن موضوع الرّقية من الوجع[٤]. وكان لكتاب سنن الترمذي حضور قليل في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)؛ إذ رجع إليه في مرّة واحدة فقط، عندما تناول بالحديث تقديس القرابين الحيوانيّة، وتحديداً في تعريفه للعتيرة التي كان العرب يذبحونها في العشر الأولى من رجب، ويسمّونها الرجبيّة[٥].

ح- **النسائي (ت: ٣٠٣هـ/٩٥٩م)** اعتمد سمَّار كتب النسائي مصدراً في كتاباته، على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) اعتمده إحدى عشرة مرّة[٦]، منها عند حديثه عن العُزَّى أحد آلهة قريش قبل الإسلام، ذكراً ووصفاً لها[٧]، وكذلك في حديثه عن الصَّنمين أنّ إساف ونائلة؛ إذ يورد رواية زيد بن حارثة عنهما، التي جاء فيها، كيف كان العرب المشركين يتمسحون بها في أثناء طوافهم عند الحج[٨].

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فنلحظ أنّه استشهد به في موضعين، الأول: في حديثه عن تحريم التمائم والرُّقى التي كان يستعملها العرب قبل الإسلام؛ إذ ينقل رواية لـ (عبد الله بن مسعود) عن رسول الله (ﷺ) عن كيفية التحريم في الإسلام[٩]، والثانية في حديثه عن إدراك الغيب بوساطة الكُهّان ومناقشة تسمية حُلوان الكاهن، وهل هي تسمية إسلاميّة[١٠].

وأمّا في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) فقد رجع إلى النّسائيّ في موضع واحد عند حديثه عن إحلال الآلهة في الأشجار[١١]. واعتمد عليه في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) بواقع مرّتين فقط عند حديثه عن الصَّنم مَنَاة[١٢].

---

(١) ينظر: ٧٥، ١٥٩، ١٦٠.

(٢) ٧٥.

(٣) ١٥٩.

(٤) ١٦٠.

(٥) ١٣٩.

(٦) ينظر:٣٢، ٣٣، ٣٧، ٤٦، ٤٩، ٥٧، ٧١، ٧٢، ٢١٠، ٢٦٦.

(٧) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٣١، ٣٢.

(٨) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٥٧.

(٩) ١٥٨.

(١٠) ٢٥٧.

(١١) ١٦٩.

(١٢) ٥٨.

خ- **البيهقيّ (٤٥٨هـ/١٠٦٥م)** صاحب كتاب (السّنن الكبرى) في الحديث، الذي اعتمد عليه سمَّار في بعض من مؤلَّفاته وهي: (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، إذ استشهد به في ثلاثة عشر مرّة[1]، وبعدد أقل في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) وصلت إلى عشر مرّات[2]، وأمّا في كتابه (المُقدّس عن العرب قبل السلام) فوثّق منه مرّتين [3].

٤- كتب المُصنّفات

أ- **عبد الرزاق الصنعاني (٢١١هـ/٨٢٧م)** صاحب (مُصنّف عبد الرزاق)، الذي يُعدّ من أول المُصنّفات في كتب الحديث، فقد اعتمد عليه سمَّار في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) في سبع مرّات[4]، ففي الفصل الأول عند حديثه عن عبادة الشّجر، فاستشهد بحديث لرسول الله (ﷺ)عن شجرة ذات أنواط[5]. وكذلك عند حديثه عن تعظيم الأصنام، بذكر قول أبي سفيان في معركة أحد (أعلُ هُبل)[6].

ب- **أبو عاصم (ت: ٢٨٧هـ)** ومُصنّفه (الأحاد والمثان) الذي صنف فيه أكثر من عشرين ألف حديث، وقد استعان به سمَّار لمرّة واحدة في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) في حديثه عن الصَّنمين إساف ونائلة[7].

ت- **مصنف ابن ابي شيبة (ت٢٣٥هـ/٨٤٩م)** اعتمده سمَّار في مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) استشهد به في خمسة مواضع[8]، منها حديثه عن عبادة الشّجر[9]. الشّجر[9].

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، فقد رجع إلى مُصنّف أبي شيبة بعدد أكبر من الاستشهادات إذ بلغت ثلاث عشرة مرّة[1]، منها في حديثه عن الحُزن على

---

(١) ينظر: ٢٩، ٤٧، ٤٨، ٥٩، ٦٧، ٧٢، ٧٨، ١٩٢، ٢١٠، ٢٧٠، ٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) ينظر: ٧٢،٦٨، ٧٥، ٧٧، ٨٨، ٩٠، ١٢٥، ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ٢١٦، ٢٥٧.

(٣) ينظر: ١٣٩، ١٧٨، ٢٧٠.

(٤) ينظر: ٥٠، ١٦٥، ٢١١، ٢٦٦، ٢٧٢.

(٥) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٢، أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني (ت:٢١١هـ/ ٨٢٦)، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب عبد الرحمن الأعظمي، (ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ)، ٥/ ٣٦٣.

(٦) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٦.

(٧) ينظر: سمّار، المعتقدات المثيو دينية، ٣٧؛ أبو بكر بن أبي عاصم، احمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت:٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)، الآحاد والمثاني، تحقيق: فيصل احمد الجوابرة (د. م، دار الدراية، ١٤١١هـ)، ٢٠٠/١.

(٨) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٦.

(٩) سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٢؛ عبد الله بن محمد الكوفي ابن ابي شيبة (ت:٢٣٥هـ/ ٨٤٩م)، مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)، ٤٧٩/٧.

الميّت[٢]، وكذلك في الحديث عن عادات عرب الجاهليّة وهي الاجتماع إلى أهل الميّت وإعداد الطعام ونحر الجزور لضيوف التّعزية[٣].

٥- كتب شروحات الحديث

اعتمد سمَّار على كتب شروحات الحديث في مؤلَّفاته، وجعلها من موارده لتعزيز مصادر الرّوايات التي وظَّفها في كتاباته، ومن هذه الكتب هي:

أ- **النّووي (ت:٦٧٦هـ/١٢٧٧م)** صاحب كتاب (شرح صحيح مُسلم)، ولأهميته اعتمده سمَّار في أكثر من مؤلفٍ من مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) وثّق منه اثنتين وثلاثين مرّة، موزعة على فصول الكتاب، على سبيل المثال: في حديثه عن نوع من أنواع النّذور وهو الفرع، وكذلك في حديثه عن الهدي في أيّام الحجّ قبل الإسلام[٤].

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد اعتمده عشر مرّات[٥]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) تسع مرّات [٦]، وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) مرّتين [٧].

ب- **ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ/١٤٤٨م)** صاحب كتاب (فتح الباري بشرح صحيح البُخاري) الذي يُعدّ من أهم كتب شروحات الحديث، اعتمده سمَّار بشكل كبير أكثر من بقيّة كتب الحديث وشروحاته الأخرى، فقد أورد معلوماتٍ ونصوصٍ كثيرة منه، على سبيل المثال: في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، استشهد منه في عشرات المواضع[٨].

---

(١) ينظر:٦٢، ٦٥، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٦.

(٢) ينظر: ٤٢،٤٦،٤٨، ٧٢، ٢٧٠.

(٣) ٦٢.

(٤) ينظر: ٣٢، ٣٣، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٥٠، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٧،٦٨، ٧٠، ٧٤، ٧٩، ١٦٥، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٧٥.

(٥) ينظر: ٦٥،٦٦،٦٧، ٦٨، ٧٢، ١٥٤، ٢٢٤، ٢٥٤، ٢٥٧.

(٦) ينظر: ٢٧، ٤٧، ٥٠، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٧٧، ٢١٣.

(٧) ينظر: ٥٨، ١٢٤.

(٨) ينظر: ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١،٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨١، ١٤٩، ١٦٤، ١٦٥، ١٨٦، ١٩٩، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٢.

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد استشهد منه في تسع عشرة مرّة[١]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) أربع وعشرين مرّة موزعة على فُصوله[٢]. فُصوله[٢]. وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) استشهد منه في إحدى عشرة مرّة[٣].

ت- بدر الدين العيني (ت: ٨٥٥هـ/١٤٥١م) وكتابُهُ (عُمدة القاري في شرح صحيح البُخاري)، وهو لا يقل أهميَّة عن كتابي النّوويّ وابن حجر العسقلانيّ في شروح الحديث، وقد اعتمده سمَّار بشكل كبير لا سيَّما في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، وكان له النصيب الأوفر من استشهاداته، وكان عددها اثنتين وستون مرّة[٤].

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد انتفع منه في تسعة عشر موضوعاً[٥]. بينما كانت في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) ست مرّات [٦]. وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) اثنتا عشَرة مرّة[٧].

٦- كُتب غريب الحديث

أ- **ابن الأثير أبو السعادات (٦٠٦هـ/١٢٠٩م)** صاحب كتاب (النّهاية في غريب الحديث الأثر)، وهو كتاب لشرح الألفاظ الواردة في الأحاديث، وقد اعتمده سمَّار في مؤلَّفاته على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، إذ وثّق منه أثنتين وعشرين مرّة[٨]، منها في حديثه عن عن تسمية الإلهة اللّات وتعريف الأقط[٩]، وكذلك في موضوع نذور العرب قبل الإسلام، في تناوله للنّذور الماديّة [١٠]، وكذلك في حديثه عن الذبائح[١١].

---

(١) ينظر: ١٩، ٤٢، ٤٣، ٧٨، ٧٩، ١٥١، ١٥٢، ٥٩، ٢١٠، ٢٢١، ٢٣٤، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٨.

(٢) ينظر: ٥٥، ٧١ ،١٠٧، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٧٧، ٢٠٢، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣.

(٣) ينظر: ٢٠، ٢٦، ٤٢، ٤٣، ٥٨، ٥٩، ٧٤، ٨٢، ١٢٢، ١٢٤.

(٤) ينظر: ٢١، ٢٤،٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٩ ٣، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ٦٦،٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ١٦٥، ١٦٦، ١٨٦، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٤، ٢١١، ٢٢١، ٢٣٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠.

(٥) ينظر: ١٩، ٤٢، ٤٣، ٧٨، ٧٩، ٩٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٩، ٢١٠، ٢٢١، ٢٣٤، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٨.

(٦) ينظر: ٥٤، ٥٥، ١٣١، ١٣٢.

(٧) ينظر: ٢٦،١٩، ٤٢، ٤٣، ٥٨، ٥٩.

(٨) ينظر: ٢١، ٢٤، ٢٩، ٤٢، ٤٣، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٥٩، ٦٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٩، ٢٢١، ٢٦٦.

(٩) الأقط: لبن مجفف يابس، أبو السعادات ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١/ ٥٧؛ سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٢١.

(١٠) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٢٦.

(١١) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٧٢.

وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد انتفع منه في ثلاث وعشرين مرّة[١]، منها في حديثه عن الواهنة[٢]، وكذلك في حديثه عن الفراسة [٣].

وأمّا في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) فقد اعتمد كتاب (غريب الحديث) ثلاث مرّات، منها في حديثه عن آلهة المياه[٤]، وكذلك في حديثه عن الحيوانات المُحرّمة للآلهة منها البحيرة والسائبة، والسائبة، وفي موضوع تقديس الأنصاب وأكوام الحجارة[٥].

ب- **الهيثمي (ت:٨٠٧هـ/١٤٠٥م)** صاحب كتاب (مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد): استعان به سمَّار بشكل محدود، فعلى سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، استشهد منه ثمان مرّات [٦]، وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّتين فقط[٧]، أمّا في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) فاعتمده مرّة واحدة [٨].

ت- **الخطابي (ت:٣٨٨هـ/٩٩٨م)** صاحب كتاب (غريب الحديث)؛ إذ استشهد منه سمَّار في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّتين فقط، الأولى: كانت عند حديثه عن الطّرق والخطّ[٩]، والثّانية عند حديثه عن مدركي الغيب الكهنة[١٠]. أمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) استعان فيه مرّتين فقط[١١]. وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) مرّة واحدة [١٢].

ث- **الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ/ ١١٤٣م)** صاحب كتاب (الفائق في غريب الحديث)، اعتمده سمَّار في اثنين من مؤلَّفاته، الأول (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) ووثّق منه في ثمان

---

(١) ينظر: ٦٠، ٦٣، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٥، ٧٨، ٨٦، ١٣٧، ١٤٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٨،٢٤٥.

(٢) الواهنة: جاءت تسميتها من الوهن، المرض الذي يصيب الأنسان في العضد، أو عرق يأخذ في المنكب وفي اليد، الهندي، علاء الدين علي، المتقي (ت:٩٧٥هـ/ ١٥٦٧م)، كنز العمال، تحقيق: بكري حياني، الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة (بيروت، ١٩٨٩م)١٠/٧٤؛ سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٤٥.

(٣) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ٢١٧.

(٤) ٧١.

(٥) ينظر: ١٣٠، ٢١٢.

(٦) ينظر:٣١،٣٧، ٤٥، ٧٦، ٧٨.

(٧) ينظر: ١٢٩،١٦٠.

(٨) ينظر: ٤٢.

(٩) ١٩٣.

(١٠) ٢١١.

(١١) ينظر: ٢٣٠، ٢٥٨.

(١٢) ٢٩.

مرّات[١]، والثاني في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) في أربع مرّات [٢]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) في أربع مرّات أيضاً[٣].

رابعاً: كتب التفسير

هي كتب اختصّت بتوضيح ما جاءَ في القرآن الكريم من سور وآيات مبهمة للمسلمين، مع نزوله باللغة العربيّة إذ قال تعالى: ((إِنَّا أَنْزَلْناه قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُون))[٤]، فبدأ التّفسير منذ عهد رسول الله (ﷺ) واستمر بعد وفاته، فقد تولّى الصحابة هذه المهمّة، ومن اشهرهم عبد الله بن عباس (رضي الله عنه)، ثم تبعهم التّابعون وتابعُو التّابعين، وظهرت الحاجة لكتب التّفسير في ميدان التّدوين التّاريخيّ؛ لأنّها تمد المؤرخين بالأخبار التّاريخيّة وخفايا السور، والآيات في القرآن الكريم، ويرى (جواد علي) أنَّ كُتب التفسير تُعدّ من أهم المصادر المساعدة لمعرفة تاريخ العرب قبل الإسلام، وفيها ثروة تاريخيّة قيّمة تفيد المؤرّخ في تدوينه لهذا التّاريخ، فتشرح ما جاء مقتضباً في كتاب الله وتبسط ما كان عالقاً بأذهان النّاس عن الأيّام التي سبقت الإسلام[٥]، وسنتطرّق لذكر أهم كتب التفسير التي اعتمدها سمَّار في كتاباته.

فقد انتفع سمَّار من كتاب (جامع البيان عن تأويل آي القُرآن) للإمام الطبري في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) ثلاثة مرّات، منها عند حديثه عن الإجارة بالجنّ[٦]، وفي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) عشر مرّات منها عند حديثه عن طقوس عبادة اللّات وتعظيمها[٧].

وأمّا في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)، فكانت في مرّتين، منها عند حديثه عن تقديس الملوك[٨]. وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة)، فقد اعتمده أربع مرّات منها عند حديثه

---

(١) ينظر: ٣٩،٢٣، ٤٠، ٥٩، ٦٧، ٦٨، ١٩٢، ٢٧٣.

(٢) ينظر: ٦٣، ٦٨، ٧٨، ٢٢٩.

(٣) ينظر على سبيل المثال: ٢٩.

(٤) سورة يوسف، الآية، ٢.

(٥) جواد علي، المفصل، ٦٧/١.

(٦) ينظر: أبو جعفر محمد بن جرير، الطبري (ت: ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: احمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م)، ٢٣/ ٦٥٥؛ سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، الصفحات: ١٣٠،١٠١، ١٥٤.

(٧) الطبري، جامع البيان، ٨٦/٢١، سمّار، المعتقدات المثيو دينية: ١٧٨،١٩١، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥٩، ٢٦٨.

(٨) الطبري، جامع البيان، ١٧/ ٣٩١؛ سمّار، المقدس، ٣٠، ٨٤.

عن أهميَّة المياه في حياة العرب قبل الإسلام(١)، وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى)، مرّة واحدة عند حديثه عن نزاع قبائل مَذحِج لحماية الصَّنم يغوث(٢).

وأمّا كتاب (تفسير القُرآن العظيم) لِإبن كثير (ت:٧٧٤هـ) فأعتمده بشكل محدود في أربعة من مؤلَّفاته على سبيل المثال في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) مرّتين منها عند حديثه عن وصف اللّات(٣)، وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) مرّة واحدة عند حديثه عن اللّات، وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) مرّة واحدة عند حديثه عن صراع قبائل مَذحِج لحماية الصَّنم يغوث(٤).

واستعان سمَّار بتفسير الأمام القرطبي المعنون (الجامع لإحكام القُرآن) في كتبه جميعها، التي نحن بصدد دراستها، وعلى سبيل المثال في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، استعان به أكثر من عشر مرّات منها عند حديثه عن دوافع الإجارة عند العرب قبل الإسلام(٥)، الإسلام(٥)، أمّا في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) كانت ثلاث مرّات منها عند تحديده لمصطلح المُنجم في موضوع وسائل إدراك الغيب(٦). وكذلك الحال في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) عند حديثه عن الثالوث الإلهي الأنثوي في جزيرة العرب(٧)، وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) مرّتين فقط عند حديثه عن نقل الصَّنم يغوث(٨).

وكذلك لم يغفل سمَّار الاستعانة بتفسير الرازي في مؤلَّفاته، فعلى سبيل المثال في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) اعتمده خمس مرّات، منها عند حديثه عن دوافع تقديم النّذور عند العرب قبل الإسلام(٩). واستعان به مرّة واحدة في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة

(١) الطبري، جامع البيان، ٩/ ٢٠٧؛ سمّار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ١٩، ٢٦، ١٤٥.

(٢) ١٣٠.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ٣٢٣/٤؛ ينظر: سمّار، المقدس، ٢٠٢.

(٤) ١٣٠.

(٥) أبو عبد الله احمد بن محمد الأنصاري، القرطبي (ت: ٦٧١هـ/ ١٢٧٢م)، الجامع لإحكام القرآن، تحقيق: احمد عبد العليم، (ط٢، القاهرة، دار الشعب ١٣٧٢هـ)، ٢/ ٢٠٤؛ ينظر: سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، : ١٠١، ١٠٨، ١١٤، ١١٩، ١٣٧، ١٥٨، ٢٠٩، ٢١٧، ٢٤٥، ٢٥٠.

(٦) القرطبي، الجامع، ١/ ٣؛ ينظر: سمّار، المعتقدات المثيو دينية، ١٨٥، ١٩١، ٢٠٣.

(٧) القرطبي، الجامع، ١٠٠/١٧؛ سمّار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٢٠.

(٨) سمّار، قبائل مَذحج، ١٢٨، ١٣٠.

(٩) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٢/ ٩١؛ ينظر: سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية: ٢٥، ١٥١، ٢١١، ٢٣١، ٢٥٢. ٢٥٢.

القديمة) عند حديثه عن الإله هبل[١]. وكذلك في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة) مرّتين إحداهما في حديثه عن طقس ضرب القداح عند العرب قبل الإسلام[٢].

خامساً: كُتُبُ التّاريخ

١- الأصنام لابن الكلبي (ت: ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) هو أقدم المصادر وأهمُّها في تاريخ الدّيانة الوثنيّة للعرب قبل الإسلام، وقد اعتمده سمَّار مرّات عدّة في مؤلَّفاته، على سبيل المثال: في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) وثّق منه في أربعةٍ وعشرين موضعاً تحدّث فيها عن الدّيانة الوثنيّة[٣].

وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) استشهد به في أربعة مواضع[٤]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) انتفع منه في خمسة وعشرين موضعاً[٥]. وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) ثلاث وعشرين مرّة [٦]. وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) استعان في أربع مرّاتٍ منها عند حديثه عن عبادة قبائل مَذحِج كافَّة للصَّنم يغوث[٧].

٢- أيّام العرب قبل الإسلام لمعمر بن المثنى (٢٠٩هـ/ ٨٢٤م) يُعدّ من أهم مصادر دراسة التّاريخ الحربيّ للعرب قبل الإسلام؛ لمِا يتضمّنُهُ من معلوماتٍ عن التّاريخ الحربيّ والاجتماعيّ للعرب قبل الإسلام، وقد اعتمده سمَّار في بعض من مؤلَّفاته على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) وثّق منه مرّتين، منها في حديثه عن استشارة كاهن بني الحارث بن كعب(المأمور الحارثيّ) لقبائل مَذحِج وأحلافها قبل اندلاع يوم الكُلاب الثاني[٨]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) انتفع منه مرّتين، الأولى عند حديثه عن يوم خَزَاز، والثانية عند حديثه عن يوم الكُلاب الثاني[٩].

---

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ٨/ ٤٧٠؛ سمّار في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة ، ٧٣.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٣٦/١١؛ ينظر: سمّار، المعتقدات المثيو دينية، ١٩٩، ٢٠٣.

(٣) ينظر:٣٣، ٨٨، ٨٩، ٩١، ٩٥، ١٠٨، ١٢٩، ١٤٤، ١٥٤، ١٥٥، ١٧٨، ٢٠٣، ٢٢٨، ٢٢٩ ،٢٣٠، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨١.

(٤) ينظر: ١٤، ٣١، ٢٣٦، ٢٤٩.

(٥) ينظر: ١٦، ٧٩، ٨٠، ٩٩، ١٣٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٤، ١٨٠، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١، ٢٣٨.

(٦) ينظر: ١٢، ٢٩، ٣٢، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٥، ٦٢، ٧٨، ٩٦، ١٢٧.

(٧) ينظر: ١٢٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢.

(٨) ينظر: ١٢٣، ٢١٦.

(٩) ينظر: ٧٩، ٩١.

ووثّق منه في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) ثلاث مرّاتٍ، منها دعاء للميّت بأن تسقى الآلهة قبره بالغوادي (السَّحاب)(١). وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، فقد انتفع منه خمس مرّاتٍ (٢).

٣- **تاريخ خليفة بن خياط (ت:٢٤٠هـ/٨٥٤م):** وهو كتاب في التّاريخ العام والتّراجم، اعتمده سمَّار في بعض من مؤلَّفاته منها كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)؛ إذ نلحظ أنّه استشهد به مرّتين(٣). وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) استشهد به به أيضاً في موضع واحدٍ عند حديثه عن الإجارة بعد الهجرة إلى المدينة(٤). وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) مرّتين فقط عند حديثه عن بني زياد(٥).

٤- **تاريخ الرسل والملوك للطبري (ت:٣١٠هـ/٩٢٢م)** يُعدّ من أهم كتب التّاريخ العام؛ لما تضمنه من معلومات تاريخيّة منذ بدء الخليقة إلى بدء القرن الرابع الهجريّ. واعتمده سمَّار في بعض من مؤلَّفاته منها كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) عند حديثه عن موضوع النّذور عن النّفس(٦). وكان عدد المرّات التي وثّق منه في ثلاثةِ مواضع(٧). وزادت في كتابه (دراسات في المُعتقدات المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، فكانت سِتَّ مرّات(٨)، على سبيل المثال عند حديثه عن غسل الميّت بالماء والسّدر ودفنه(٩).

بينما في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) انتفع منه مرّتين، الأولى في حديثه عن حفر بئر زمزم وموضوع الماء المُقدّس(١٠)، والثانية عند حديثه عن تعظيم سادات القبائل(١١).

وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) ثمانِ مرّاتٍ، منها عند حديثه عن علاقة قبائل مَذحِج مع قبيلة همْدان(١٢).

---

(١) ينظر: ٣١، ٣٦، ١٠٤.
(٢) ينظر: ١٠٣، ١٠٦، ١١٨،١٦٩، ١٨٠، ٢٥٩.
(٣) ينظر: ٢٦٤، ٢٧١.
(٤) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ١٢٥.
(٥) ينظر: ٣٧.
(٦) ٢٧١.
(٧) ينظر: ١٧٨، ٢٦٤، ٢٧١.
(٨) ينظر: ٦٩، ١١٦، ١١٩، ١٢٠،١٢١، ١٢٨.
(٩) ٦٩.
(١٠) ٤٠.
(١١) ٨٤.
(١٢) ينظر: ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٩٢، ٩٦، ١٠٠، ١١٢، ١١٧.

٦- **مروج الذّهب ومعادن الجوهر للمسعوديّ (ت: ٣٤٦هـ/٩٥٧م)** رجع إليه سمَّار في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّتين فقط، الأولى عند حديثه عن مُدركي الغيب من الكُهنة، والثانية عند حديثه عن انتشار الكهانة عند العرب قبل الإسلام[١]، بينما في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة)، فقد وثّق منه مرّة واحدة عند حديثه عن التّشاؤم عند العرب قبل الإسلام[٢]. وقد زادت استشهاداته من كتاب (مروج الذّهب) في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) إذ كانت في ثمان موضوعات[٣]، على سبيل المثال: عند حديثه عن القيافة[٤] عند العرب قبل الإسلام[٥]، وقلّت استشهاداته قليلاً في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)؛ إذ كانت في ثلاث مرّات، منها عند حديثه عن تقديس سادات العرب[٦]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج. قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) مرّتين، الأولى عند حديثه عن نسب قبيلة الحارث بن كعب، والثانية في موقف قبائل مَذحِج من السَّيطرةِ الفارسيَّة على اليمن[٧].

٧- **تاريخ سني ملوك الأرض لحمزة الأصفهاني (ت: ٣٦٠هـ/٩٧٠م)** كان عدد الاستشهادات منه قليلاً، إذ انتفع منه مرّة واحدة في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، عند حديثه عن النّذور عند العرب قبل الإسلام[٨]، وكذلك في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) في موضوع واحد هو تقديس الملوك عند العرب قبل الإسلام[٩]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) مرّةً واحدةً عند حديثه عن موقف قبائل مَذحِج من السيطرة الفارسية على اليمن[١٠].

٨- **الأثار الباقية عن القرون الخالية: أبو الريحان البيروني (ت:٣٦٢هـ/٩٧٢م)** انتفع منه سمَّار في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) عند حديثه عن قصّة جلب الصَّنم هُبل[١١]، وكذلك في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) استشهد به في الموضوع نفسه [١٢].

---

(١) ١١٢، ٢١٥.

(٢) ينظر: ١٣١.

(٣) ينظر: ٣٧، ٩١، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٥٦، ٢٥٨.

(٤) القيافة: اقتصاص الأثر وإصابة الفراسة، اشتهر بها في العرب آل كنانة واختص بها من كنانة بنو مدلج، ابن منظور، لسان العرب، ٩/ ٩٣.

(٥) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٢٢٢.

(٦) ينظر: ٤٥، ٤٦، ١٠٣.

(٧) ينظر: ٣٥، ١١٧.

(٨) ٢٥٦.

(٩) ٣٤.

(١٠) ١١٧.

(١١) ٣٦

(١٢) ٧٤.

٩- الملل والنحل: الشهرستاني (ت ٤٥٦هـ /١٠٥٦م) يُعدّ من اهم المصادر الأولية في تاريخ الأديان ومنها الوثنية عند العرب قبل الإسلام، ونلحظ سمَّار لم يستشهد به إلا مرّة واحدة في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) عند حديثه عن طقس الاستسقاء[١]، وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد استشهد به أربع مرّاتٍ فقط، منها عند حديثه عن عادات الحرب عند العرب قبل الإسلام[٢]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) في موضع واحد عند حديثه عن الأحوال الدّينيّة لقبائل مَذحِج[٣].

١٠- الكامل في التّاريخ لابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ/١٢٣٣م) يُعدّ موسوعة شاملة في التّاريخ منذ بدء الخليقة حتى العقد الثاني من القرن السابع للهجرة؛ وعليه اعتمده سمَّار في أَغلب مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) أربع مرّاتٍ[٤]، منها ما ذكر أنّ قبيلة عامر بن صعصعة انتهبوا قافلة لملك الحيرة النّعمان بن المنذر (٥٨٣- ٦٠٤م) وهي في طريقها إلى سوق عُكاظ في الأشهر الحُرُم[٥]. وقد انتفع منه في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) ثلاثين مرّة، منها عند حديثه عن الالتزامات المترتبة على الإجارة[٦]. وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) استشهد به سبع مرّات[٧]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) استعان به خمس مرّات فقط، منها عند حديثه عن تقديس الملوك[٨]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج) مرّتين، الأولى عند حديثه عن يوم السلان، والثانية عند حديثه عن يوم الكُلاب الثاني[٩].

١١- البداية والنهاية لابن كثير (ت:٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م) استعان به سمَّار في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) خمسَ مرّات، منها على سبيل المثال رؤيا لـ (عبد المطلّب) [١٠]، وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، فكانت تسع مرّات، منها

---

(١) ١٧١.
(٢) ينظر: ٧٢، ٨٣، ٨٧، ١٩٨.
(٣) ١٢٧.
(٤) ينظر: ١٢٦، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٦.
(٥) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٢٦.
(٦) ينظر: سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٢١، ٢٢، ٣٤، ٤١، ١١٠، ١١٥، ١٧٣، ١٧٥،١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٢.
(٧) ينظر: ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩.
(٨) ينظر: ٢٦، ٢٨، ٤٢، ٤٣، ٥٢.
(٩) ينظر: ٧٨، ٩٣.
(١٠) ينظر: ١٩٨، ٢٠٩، ٢١٠،٢١٩، ٢٣٥.

حديثه عن النّعش قبل الإسلام[١]. وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) مرّة واحدة [٢]، وفي كتابه كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة الأولى) مرّةً واحدةً عند حديثه عن بني زبيد[٣].

١٢- **تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون (ت :٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)** استعان به سمَّار في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّتين [٤]، منها عند حديثه عن إدراك الغيب[٥]، وأمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فكانت أربع مرّات[٦]، وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) مرّة واحدة [٧]، وكذلك الحال في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)[٨]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج) مرّتين: الأولى عند حديثه عن مواطن جلد بن مَذحِج، والثانية والثانية عند حديثه عن علاقة قبائل مَذحِج مع قبيلة الأزد[٩].

والسؤال هنا كيف تعامل سمار مع المصادر التاريخية، وما يجدر ذكره هنا لم تتجه ملاحظاتنا إلى تقويم قيمة كتب التاريخ التي اعتمدها في ذاتها، ولا إلى تعداد إيجابياتها وسلبياتها، بقدر ما ينصبّ على **منهجه في التعامل معها وتوظيفها** داخل مشروعه الفكري المتعلق بالمقدس والمعتقد والاستبداد الرمزي عند العرب قبل الإسلام.

ويتضح من تتبع الإحالات أن سمار تعامل مع المصادر التاريخية بوصفها مستودعًا سرديًا تُستخرج منه الشواهد بكثافة، لا بوصفها نصوصًا ذات بنى داخلية وسياقات إنتاج مخصوصة. فكثرة الاستشهاد – ولا سيما من ابن الكلبي، والطبري، وابن الأثير – لا تقترن غالبًا بتفكيك طبقات الرواية أو مساءلة آليات تشكّل الخبر، بل تُوظَّف لتعزيز أطروحة جاهزة حول حضور مثلاً: المقدس في البنية الاجتماعية.

تعامل سمار مع مصادر متباعدة زمنيًا ومنهجيًا (من القرن الثاني حتى الثامن الهجري) تعاملًا أفقيًا؛ إذ تُستحضر الرواية المبكرة بالطريقة نفسها التي تُستحضر بها الرواية المتأخرة، من غير توقفٍ كافٍ عند تحولات الكتابة التاريخية، أو تغيّر موقع المؤرخ من الأسطورة والدين والسياسة. وهذا يؤدي

(١) ينظر: ٧٣،١٢٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٠، ٢٤٤، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٢.
(٢) ينظر: ٥٢.
(٣) ينظر: ٣٣.
(٤) ينظر: ٢١١، ٢١٩.
(٥) ينظر: ٢١١.
(٦) ينظر: ٤١، ٢٥٥، ٣٥٩، ٢٦٢.
(٧) ينظر: ١٠٧.
(٨) ينظر: ٨٩.
(٩) ينظر: ٦٣، ١٠٧.

إلى تذويب الفوارق بين الرواية الوثنية المنقولة، والرواية الإسلامية المؤدلجة، والرواية ذات الطابع الفلسفي أو النقدي.

لقد وظّف سمار النصوص التاريخيّة بوصفها قرائن دلالية تخدم تحليله الأنثروبولوجي أو السوسيولوجي مثلاً للمقدّس، لا بوصفها موضوعًا للنقد التاريخيّ في ذاتها. فالنّص لا يُسأل غالبًا عن شروط إنتاجه، أو عن الجهة التي يخاطبها، أو عن وظيفته الإيديولوجية، بل يُستدعى ليؤدي وظيفة تفسيريّة داخل بناء نظري مُسبق.

يمكن القول إنّ تعامل سمار مع كتب التاريخ هو تعامل تأويليّ– وظيفيّ أكثر منه تعاملًا نقديًّا– تاريخيًّا. فهو لا يقرأ هذه المصادر بوصفها نصوصًا إشكالية، بل بوصفها شواهد تُسند بناءً نظريًا سابقًا مثلاً عن المقدّس والاستبداد الرمزي. وهذا المنهج، وإن كان منسجمًا مع مشروعه الأنثروبولوجي، إلا أنه يظل بحاجة إلى تعميق نقدي أشدّ للرواية التاريخية بوصفها خطابًا، لا مجرد وعاءٍ للمعلومة.

سادساً: كتب الطّبقات والتّراجم

١– الطّبقات الكبرى لابن سعد (ت:٢٣٠هـ / ٦٤٤م)

يُعدّ من أهم مؤلّفات الطّبقات؛ وقد تضمن معلومات عن تاريخ العرب قبل الإسلام، اعتمده سمَّار في مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) رجع إليه ستَّ مرّاتٍ، منها عند حديثه عن الصَّنم سواع[١]، أمّا في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فقد فقد اعتمده تسع مرّات، على سبيل المثال عند حديثه عن تقديس السّدنة[٢]. وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) خمس مرّات، منها عند حديثه عن تقديس الحجر الأسود[٣]، وأمّا في كتابه (قبائل مَذحِج)، استعان فيه تسع مرّات منها عند حديثه عن بني سلمان[٤].

٣– الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، استعان به سمَّار في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّتين [٥]، وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات

---

(١) ينظر: ٣٥، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٧٢، ٢٨٨.

(٢) ينظر: ٤٤، ٧٧، ١٢١، ١٢٦، ١٢٨، ٢٢٨، ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٥١.

(٣) ينظر: ٥٥، ٥٦، ٨٨، ١٩٦، ٢٠٠.

(٤) سمّار: ٢٨، ٣٧، ٣٨، ٤٣، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ١٣١

(٥) ينظر :٤٠، ٢٣٧.

المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّة واحدة عند حديثه عن موضوع الإجارة[١]، وكذلك في كتابه (قبائل مَذحِج) استعان فيه أربعَ مرّاتٍ منها عند حديثه عن طقوس قبائل مَذحِج الدّينيّة[٢].

٥- أُسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الاثير (ت: ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م)، يُعدّ من أهم المصنَّفات التي اختصَّت بتراجم الصَّحابة رضوان الله عليهم، وقد استعان به سمَّار في بعض من مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) استعان به مرّتين فقط، منها عند حديثه عن ذكر أصنام كانت تُعبد من قبل أشخاص اقترنت بهم[٣]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج) استعان فيه أربعَ مرّات فقط، منها عند حديثه عن علاقة قبائل مَذحِج مع قبيلة همْدان[٤].

٦- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) وهو كتاب مختص في تراجم صحابة رسول الله (ﷺ)، وقد استعان به سمَّار في بعض من مؤلَّفاته ولكن بشكل محدود، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّتين [٥]، وكذلك في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) مرّة واحدة عند التعريف بشخصيّة علقمة بن عبدة التّميميّ[٦]، وأمّا في كتابه (قبائل مَذحِج) فقد اعتمده مرّة واحدة فقط عند حديثه عن رُهاء من بطون قبائل مَذحِج[٧].

سابعاً: كتب السّير والمغازي والفُتُوح

١- السّير والمغازي لموسى بن عقبة (ت: ١٤١هـ/ ٧٥٨م)

يُعدّ من أولى المصنّفات في سير رسول الله (ﷺ) ومغازيه، اعتمده سمَّار في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّتين[٨].

٢- المغازي للواقديّ (ت: ٢٠٧هـ/٨٢٣م) يُعدّ من أولى المصنفات التي اختصت بتدوين سرايا رسول الله (ﷺ) وغزواته، استشهد به سمَّار في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل

---

(١) ينظر: ١٢٨.

(٢) ينظر:٣٣، ٤٥، ٤٦، ١٣٤.

(٣) ينظر: ٣٥، ٢٧٣.

(٤) ينظر: ٤٥، ٤٦،٥٠، ١٠٠، ١٣١.

(٥) ينظر: ٣٥، ٣٦.

(٦) ينظر: ٩٩.

(٧) ينظر: ٤٥.

(٨) ينظر: ١٢٥، ١٢٧.

الإسلام) عشرَ مرّاتٍ، على سبيل المثال عند حديثه عن الحزن على الميّت، بحزن قريش على قتلاهم في معركة بدرٍ [1].

٣- السّيرة النّبويّة لابن هشام (ت:٢١٣هـ/ ٨٢٩م)

من أهم المُصنّفات في السّيرة النبويّة، تضمَّنت روايات عدّة عن تاريخ العرب قبل الإسلام، ونلحظ سمَّار قد اعتمده في مؤلَّفاته عن تاريخ العرب قبل الإسلام، على سبيل المثال: في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) استشهد به أربع عشرة مرّة، منها عند حديثه عن موضوع النذر بالنّفس[2]، وكذلك في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) أربع عشرة مرّة، مرّة، على سبيل المثال: عند حديثه عن موضوع العيافة[3]، وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) ثمان مرّات[4]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) سبع مرّات[5]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج) مرّتين فقط[6].

٤- فتوح البلدان للبلاذريّ (ت: ٢٧٩هـ/٨٩٢و٨٩٣م)

اعتمده سمَّار في مؤلفين من مؤلَّفاته، الأول (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)، فقد استشهد به مرّتين[7]، وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّتين أيضاً[8]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) مرّة واحدة، عند حديثه عن تقديس الكُهّان[9]، وأمّا وأمّا في كتابه (قبائل مَذحِج) انتفع منه مرّتين، الأولى عند حديثه عن بني زياد، والثانية عند حديثه عن طقوس الحجّ عند قبائل مَذحِج[10].

٥- الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء للكلاعي (ت:٦٣٤هـ/١٢٣٦م)

يُعدّ من المصنّفات الغنيّة بالمعلومات والرّوايات عن سرايا رسول الله (ﷺ)وغزواته، وعن الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)، واعتمده سمَّار في بعض من مؤلَّفاته، على سبيل المثال في كتابه

---

(١) ينظر: ٦٥، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٩٥.

(٢) ينظر: ٣٥، ٨٥، ١٠٩، ١٢٥، ١٥٢، ١٧٩، ٢٩٤، ٢٠٩، ٢٣٦، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٧٠.

(٣) ينظر: ٤٤، ٤٥، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٨، ١٨٨، ٢٢٧، ٢٤٩، ٢٥٤.

(٤) ينظر: ١٧، ٢٢، ٣٤، ٦٥، ٨٤، ٨٧، ١١٠، ١١٢.

(٥) ينظر: ٥٦، ٥٧، ٨٤، ٨٦، ١٧١، ١٧٤.

(٦) ينظر: ٥١، ١٣٢.

(٧) ينظر: ١٢٢، ٢١٦.

(٨) ينظر: ٤٠، ٢٥٩.

(٩) ينظر: ٥٠.

(١٠) ينظر: ٣٧، ١٣٤.

(المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) سبع مرّات[١]، وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) ست مرّات[٢]، وفي كتاب (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) مرّة واحدة [٣]، وفي كتاب (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) مرّة واحدة أيضاً[٤].

ثامناً: كتب الأنساب

١- نسب معد واليمن الكبير لابن الكلبي (ت:٢٠٤هـ /٨١٩م)

كتاب مختص بالأنساب ومصدرٌ أساسيّ لما كتب بعده من المصادر في الأنساب، وقد اعتمده سمَّار في بعض مؤلَّفاته على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) مرّة واحدة عند حديثه عن الصَّنم يعوق[٥]. ولكن ارتفع عدد استشهاداته من هذا المصدر في كتاب (قبائل (قبائل مَذحِج)، وكانت بحدود أربعةٍ وثلاثين مرّة منها عند حديثه عن نسب قبائل مَذحِج ومواطنها[٦].

٢- المُحبر لابن حبيب البغدادي (ت:٢٤٥هـ/٨٩٥م)

يُعدّ من مصادر النسب المهمّة، إذ ثبت فيه (ابن حبيب) أنساب أهم رجالات العرب قبل الإسلام وبعد ظهوره، وقد استعان به سمَّار في مؤلَّفاته، على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) استعان به سبع مرّات[٧]. وأمّا في كتبه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) فكانت ثلاث عشرة مرّة[٨]، وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) أَربع مرّات[٩]، وفي كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) مرة واحدة [١٠]، كذلك اقتبس منه في كتابه كتابه (قبائل مَذحِج) عند حديثه عن يوم البيداء[١١].

---

(١) ينظر: ١٠٩، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٩، ٢٤٦.

(٢) ينظر: ٤١، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٨، ٢٥٤.

(٣) ينظر: ٥٢.

(٤) ينظر: ٢٢.

(٥) ينظر: ٢١.

(٦) ينظر: ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣،٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٦٨، ١٠٤، ١١١، ١٣٥، ١٣٦.

(٧) ينظر:٢١، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٧٢، ٢٥٠، ٢٥٢.

(٨) ينظر: ٦٩، ٧١، ٧٢، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٥.

(٩) ينظر: ٤١، ٤٨، ١٠٠، ١٣٠.

(١٠) ينظر: ٩٦.

(١١) ينظر: ٢٧، ٣٤، ٤٩، ٧٥، ١١٠، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣.

٣- **الإكليل للهمداني (ت:٣٣٦هـ/٩٤٧م)** استشهد به في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) عند حديثه عن تقديس الحيوانات في مواضع مختلفة من الفصل(١)، وأما في كتابه (قبائل مَذحِج) فقد استعان به ستاً وعشرين مرّة منها عند حديثه عن علاقة قبائل مَذحِج مع قبيلة قضاعة(٢).

تاسعاً: كتب تواريخ المدن والمعاجم البلدانية

١- **أخبار مكة للأزرقي (ت: ٢٢٣هـ/٨٣٧مـ)** يُعدّ من الكتب البلدانية التي اختصت بمدينة واحدة هي مكة، لكنه لا يخلو من معلومات عن الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة والعسكريّة للعرب قبل الإسلام، وقد اعتمده سمَّار في مؤلَّفاته منها كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)؛ إذ انتفع منه إحدى وعشرين مرّة، على سبيل المثال عند حديثه عن الإلهة العُزَّى(٣)، وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) اعتمده ست عشرة مرّة (٤). وفي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) اعتمده في ثلاث وثلاثين مرّة(٥)، أمّا في كتابه (في جينالوجيا عند العرب قبل الإسلام) فكانت في ثلاث عشرة مرّة(٦).

٢- **معجم البلدان لياقوت الحموي (ت: ٦٢٦هـ/١١٢٨م)**، يُعدّ من أهم المعاجم الجغرافيّة ولا يمكن لأيّ باحث واكاديميّ في مجال التّاريخ من الاستغناء عنه، لما يتضمّنه من معلومات جغرافيّة وتاريخيّة متنوعة، وقد اعتمده سمَّار في مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) استعان به ثلاث عشرة مرّة، منها عند تعريفه (تبالة)(٧)، وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) ستّ مرّات، على سبيل المثال عند حديثه عن كعبة نجران(٨)، أمّا في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)، فقد استشهد به ثلاث مرّات(٩)، وفي كتابه (في جينالوجيا

---

(١) ينظر: ١٢٢.

(٢) ينظر:٢٦، ٣٩، ٥٠، ٥١، ٥٥، ٦٠، ٦١، ٦٣،٦٤، ٦٥، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩١، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٢٠، ١٢٥.

(٣) ينظر: ٢٩، ١٠٦، ١٤٩، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٥، ٢٢٨، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨١.

(٤) ينظر: ٢٠، ٢٩، ٣١، ٣٥، ٣٩، ١٢٨، ١٥٠، ١٩١، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٨.

(٥) ينظر: ١٦، ٢٥، ٣٧، ٤٠، ٤٤، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٧١، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٨٩، ١٣٠، ١٤٥، ١٧١، ١٧٤، ١٨١، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٦.

(٦) ينظر: ٣٢، ١٢، ٢٨، ٣٤، ٥٥، ٦١، ٦٣، ٨٤، ٨٦، ١١٠، ١١٢، ١١٣.

(٧) ينظر: ٢٥، ٣٤، ٣٦، ٩٦، ١٢٧، ١٦٩، ١٩١، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٧٩.

(٨) ينظر :١٠٦، ١١٤، ١١٦، ١٥٠، ٢٤٨.

(٩) ينظر: ٩٠، ٢٠٤، ٢١٣.

المُعتقدات العربيّة القديمة) ثلاث مرّات أيضاً[١]، وفي كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام) سبعاً وخمسين مرّة مرّة منها عند حديثه عن علاقة قبائل مَذحِج مع مملكة الحيرة[٢].

عاشراً: كتب اللغة والأدب

١- المعاجم اللغوية

انتفع سمَّار من معاجم اللغة في كتاباته عن تاريخ العرب؛ لأنّها تضمَّنت معلومات غاية في الأهمّيَّة عن الأحوال الاجتماعيّة والدّينيّة للعرب قبل الإسلام، وكان أقدمها كتاب (العين للفراهيدي ١٧٥هـ/ ٧٩١م) فقد انتفع منه في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) لتعريف كلمة الحيس[٣]، وكذلك في كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام) عند حديثه عن التقسيّمات الإدارية في اليمن[٤]، اليمن[٤]، وكتاب (جمهرة اللغة لابن دريد٣٢١هـ/٩٣٣م)، الذي انتفع منه في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) لتوضيح كلمة (العمارة التي تعني العمامة) التي وردت في بيت شعر في كتاب صبح الأعشى للقلقشندي[٥]، وكذلك كتاب (تهذيب اللغة للأزهري ٣٧٠هـ/٩٨٠م)، استعان به عشرات المرّات في في أغلب مؤلَّفاته على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) في تعريف النذر[٦].

وأمّا كتاب (لسان العرب لابن منظور) (ت: ٧١١هـ/ ١٣١١م) الذي يُعدّ من أهم المعاجم اللغوية، فقد استعان به سمَّار مئات المرّات في أغلب مؤلَّفاته على سبيل المثال في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة) عند حديثه عن عقائد الموت وتحديداً لتوضيح كلمة المنية[٧]. وكذلك في توضيح كلمة خرزة خرزة القبيل[٨]، وكذلك في كتابه (قبائل مَذحِج) عند حديثه عن تسمية مَذحِج[٩]. وأمّا كتاب (تاج العروس العروس للزبيدي ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م) الذي لا يقل أهميَّة عن بقية المعاجم اللغويّة، فقد استشهد به سمَّار مئات المرّات أيضاً في اغلب مؤلَّفاته، على سبيل المثال: في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة

---

(١) ينظر: ٣٠، ١٠٨، ١١١.

(٢) ينظر: ٥٧،٦٨، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٦، ٨٨، ٩١، ٩٤، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١٢٩، ١٣١، ١٣١، ١٣٧، ١٣٨.

(٣) ينظر: ٢٣.

(٤) ينظر: ٢٤.

(٥) ينظر: ٢٤.

(٦) ينظر: ٢٦٢.

(٧) ينظر: ٥٣.

(٨) ينظر: ١٤٤.

(٩) ينظر: ٢٤.

القديمة) لتعريف كلمة السَلع[1]، وكذلك في كتابه (قبائل مَذحِج) استعان فيه مرّتين منهما، عند حديثه عن عن قبيلة سَعد العَشيرة[2].

٢ – كُتُب الأدب والأمثال

تُعدّ كُتُب الأدب من المصادر الأساسيّة لتاريخ العرب قبل الإسلام؛ لتضمّنها كمّاً هائلاً من المعلومات حتّى إنّها شكّلت مورداً مهماً لمعلومات سمَّار في مؤلَّفاته، من كتب الأدب المهمّة، كتاب (نقائض جرير والفرزدق لأبي عُبيدة ٢٠٩هـ/٨٢٤م) الذي اعتمده في أكثر من كتاب من كتبه، على سبيل المثال في كتاب (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) عند حديثه عن القبر وتحديداً توضيح كلمة (الهامة)[3]، وكذلك في كتابه (قبائل مَذحِج) استعان فيه سبع مرّات منها عند حديثه حديثه عن يوم المامُور[4].

وانتفع من كتاب (الأنواء في مواسم العرب لابن قتيبة الدينوريّ ٢٧٦هـ /٨٨٩م) في أغلب مؤلَّفاته على سبيل المثال في كتاب (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) عند حديثه عن عقائد الخصب[5]، وكذلك في كتاب (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) في موضوع استدعاء الآلهة طلباً للماء[6].

وقد استعان بالكُتب الموسوعيّة الأدبيّة منها كتاب (نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري ٧٣٣هـ/١٣٣٢م) في بعض من مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) رجع إليه في ثلاثة مواضع[7]، منها عند حديثه عن رمزية الطهارة الدّينيّة في المياه[8]، وكذلك في كتابه (قبائل مَذحِج قبل الأسلام) انتفع منه مرّة واحدة عند حديثه عن يوم خَزاز[9]. وكذلك كتاب (صبح الأعشى في صناعة الانشا للقلقشندي (٨٢١هـ/١٤١٨م) الذي يُعدّ أيضاً من الكتب الموسوعيّة التي تضمَّنت معلومات متنوعة، وقد انتفع سمَّار منه في أغلب مؤلَّفاته، على سبيل المثال في كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند

---

(١) ينظر: ١٠٨.

(٢) ينظر: ٢٤، ٢٦.

(٣) ينظر: ٨٦.

(٤) ينظر: ٧٩، ٨٨، ٨٩، ٩١، ٩٥، ١٠٤، ١٠٥.

(٥) ينظر: ١٧٢.

(٦) ينظر: ٩٦.

(٧) ينظر :١٠٠، ٢٠١، ٢٠٥.

(٨) ينظر: ١٠٠.

(٩) ينظر: ٧٩.

العرب قبل الإسلام) وتحديداً عند حديثه عن التّنجيم[١]، وكذلك في كتابه (قبائل مَذحِج قبل الإسلام) انتفع منه مرّتين منهما عند حديثه عن تسمية مَذحِج[٢].

واستعان بكتب الأمثال العربيّة منها كتاب (المستقصى في أمثال العرب للزمخشري ٥٣٨هـ /١١٤٣م) فقد استشهد به في بعض من مؤلَّفاته على سبيل المثال في كتاب (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) عند حديثه عن قدسيّة سادات[٣].

وكذلك كتاب مجمع الأمثال للميداني(٥١٦هـ /١١٢٤م) الذي يُعدّ مكتنزاً في معلوماته عن تاريخ العرب قبل الإسلام، وقد اعتمده سمَّار في مؤلَّفاته، ففي كتابه (المُعتقدات المثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام) استعان به أحدى عشرة مرّة، منها عند حديثه عن أثر رجال الدّين في الحروب[٤]، وفي كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، كان الاستشهاد به أكثر؛إذ بلغ ثماني وثلاثين مرّة[٥]، وأمّا في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) فكانت تسع مرّات[٦]، وفي كتابه كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) خمس عشرة مرّة [٧]، وأمّا في كتابه (قبائل مَذحِج)، فقد استعان فيه مرّة واحدة[٨].

٣- كتب الشعر ودواوينه

نهل سمَّار معلوماته أيضاً عن تاريخ العرب قبل الإسلام من المظانّ التي أهتمّت بجمع الشِّعر منها كتاب (المفضليات) لمؤلّفه الضّبيّ (٢٦٨هـ/٨٧٤م) وهو كتاب يتألف من مئة وثلاثين قصيدة لمجموعة من الشّعراء، اعتمده سمَّار في بعض من مؤلَّفاته منها كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) على سبيل المثال عند حديثه عن تقديس الملوك[٩].

---

(١) ينظر: ١٩١.

(٢) ينظر: ٢٤، ٥٢.

(٣) ينظر: ٣٠.

(٤) ينظر:١٢٢، ١٧٣، ١٨٧، ١٩٣، ١٩٤، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٨، ٢٦٨، ٢٧٩.

(٥) ينظر: ٢١، ٢٢، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٧١، ١٠٣، ١١٠، ١١٧، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٩، ١٩١، ١٩٦، ٢١١، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢.

(٦) ينظر:٩٢، ٩٤، ٩٧، ٩٨، ١١٧.

(٧) ينظر: ٢٦، ٢٨، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٨٩.

(٨) ينظر: ٦٣.

(٩) ينظر: ٣١.

وكذلك كتاب (الشعر والشعراء) لابن قتيبة (٢٧٦هـ /٨٨٩م) وهو معجم لشعراء العرب قبل الإسلام وبعد ظهوره، استعان به سمَّار في اغلب مؤلَّفاته، على سبيل المثال في كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام) في حديثه عن موضوع الحزن على الميّت[١].

وقد رجع سمَّار إلى دواوين الشّعر الجاهليّ، واستقى منها مادّة غنيّة عن الأحوال الاجتماعيّة والدّينيّة للعرب قبل الإسلام، فقد استشهد كثيراً بالأبيات الشّعريّة على سبيل المثال من ديوان (أمرؤ القيس ت نحو ٦٠٤م) في كتابه (في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة) عند حديثه عن العُزَّى[٢]. وكذلك (ديوان الحارث بن حلزة اليشكري ت نحو ٥٨٠م) عند حديثه عن النّذور[٣]. وكذلك ديوان (النابغة الذبياني ت ١٨هـ/٦٠٤م) استشهد بأبيات منه على سبيل المثال في كتاب (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) عند حديثه عن قدسية الملوك[٤]، وكذلك ديوان الشاعر المَذحِجي الأفوه الأودي الذي انتفع منه كثيراً في كتابه (قبائل مَذحِج) منها عند حديثه عن يوم السلان[٥].

أحد عشر: النّقوش والكتابات والمشاهد الفنيّة:

تُعدّ النّقوش من أهم المصادر في تدوين تاريخ العرب قبل الإسلام وفي طليعة المصادر التي تكوّنه، لأنّها النّاطق والشّاهد الحيّين لما تركه لنا العرب قبل الإسلام، ويرى (جواد علي) أنّها تنقسم على قسمين: كتابات ونقوش غير عربية آشوريّة وبابليّة، وعربيّة كُتبت بلهجات مختلفة[٦]، وتمكن العلماء بفضل النّقوش من حل رموز الخط المسند[٧]. وتكمن أهمّيّتها بأنّها تضمَّنت معلومات غاية في الأهميَّة وذات مصداقيّة عالية عن الأحوال السّياسيّة والدّينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، فضلاً عن كونها سجلّاً لنشاطات الملوك والكهنة والقادة، وتكون إمّا محفورة بشكل سريع على واجهات الصّخور أو محفورة بشكل منظّم وغالباً مايكون على جدران المعابد أو واجهات القبور، وانقسمت هذه النّقوش حسب الرقعة الجغرافية للجزيرة العربيّة ما بين نقوش جنوبيّة منها ما يخصّ الممالك اليمنيّة، ونقوش شماليّة (لحيانيّة[٨]،

---

(١) ينظر: ٦٣.

(٢) ينظر: ٣٤.

(٣) ينظر: ٢٧٩

(٤) ينظر: ٣٦.

(٥) ينظر: ٧٦.

(٦) علي، جواد، المفصل، ١/ ٤٤ وما بعدها.

(٧) علي، جواد، المفصل، ١/ ١٢٦.

(٨) اللحيانيون: ترجع بداية ظهور مملكتهم بحسب كاسكل (حوالي ١١٥ق. م)، وهم من القبائل الجنوبية التي هاجرت إلى إلى شمال الجزيرة، وأسسوا دولة تتسع وتضيق تبعا للظروف السياسية، وتمتد من شمال يثرب إلى ما يحاذي خليج العقبة، من أهم حواضرها ديدان، وتيماء، والحجر، ينظر عن لحيان: عمر فيصل أحمد الخولي، مملكة لحيان دراسة في الأحوال السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠٠٢م)، ١٢.

وثموديّة[1]، وصفويّة[2])، فضلاً عن النّقوش غير العربيّة التي تطرَّقت إلى ذكر العرب منها الآشورية والبابلية كما ذكرنا، إذ قدمت معلومات كثيرة عن شمال الجزيرة العربيّة، وكذلك النّقوش التي عثر عليها في مصر واليونان التي أمدّتنا بمعلومات عن التّبادلات التّجاريّة وأنواع السّلع، ويذكر بأن لها أكثر من دلالة لمن يريد التّعرف على تاريخ العرب قبل الإسلام، على سبيل المثال أنَّ انتشار نصوص بلغة أو لهجة معيّنة في عدد من المناطق يشير إلى انتشار أصحاب هذه اللُّغة في الأماكن التي وجدت فيها النّقوش، أو وجود نقوش بلغات مختلفة في منطقة واحدة يشير عادة إلى أنّ هذه المنطقة كانت نقطة التقاء أو مرور قوافل تجارية، لذلك اعتمد سمَّار على عدد من هذه النّقوش المقروءة في مؤلَّفاته، على سبيل المثال عند حديثه عن تقديس الملوك في كتابه المُقدّس استعان بنقوش عدّة عند ذكره لملوك الأنباط[3]، فقد انتفع بالنّقوش المسندية التي نشرها مطهر علي الارياني[4]، كذلك نقوش يمنية قديمة للباحث محمد عبد القادر بافقيه وآخرون[5]، وكذلك شواهد قبور محفوظة للباحث عبد العليم نور الدين، ونقوش ثموديّة نشرها سليمان الذييب[6]، ونقش القصيدة الحميريّة أو ترنيمة الشّمس للباحث يوسف محمد عبدالله[7]، فضلاً عن مؤلَّفات أخرى اختصّت بنشر النّقوش والكتابات القديمة.

أمّا المشاهد الفنيّة، فكان لها حضور في كتابات سمَّار عندما يتطلب الأمر؛ لأنّها تُعدّ شاهداً حياً تاريخياً، لا سيَّما في الجوانب الدّينيّة، فقد انتفع من مشاهد فنيّة عدّة في كتابه (المُعتقدات الميثيو دينية)،

---

(١) الثموديون: قوم عاشوا في الجزء الشمالي من جزيرة العرب، وأن كتابتهم منحدرة من الأبجدية العربية الجنوبية – المسند، الذين جاء أول ذكر لهم في كتابات الملك الآشوري سرجون الثاني ٧٢١–٧٠٥ق. م حين هزمهم مع قبائل أخرى في معركة سنة ٧١٥ ق. م، وينظر تفصيلات ذلك: محمود محمد الروسان، القبائل الثمودية والصفوية دراسة مقارنة، (ط٢، السعودية، مطابع جامعة الملك سعود، ١٩٩٢م)، ١٦.

(٢) الصفويون: من أصل عربي جنوبي، بدليل أصل وتفرع كتاباتهم العربية عن العربية الجنوبية وبصفات عديدة من أشكال الحروف، وبعض الملامح اللغوية، وجودهم كان قبل ٢٣سنة ق.م. ينظر: الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ١٩٨، ٢٠٦.

(٣)هتون أجود، الفاسي، الحياة الاجتماعية في شمال غرب الجزيرة العربية في الفترة من منتصف القرن السادس ق، م وحتى القرن الثاني الميلادي، (الرياض، ١٩٩٣م)، ٢٢٢؛ سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ٢٤.

(٤) مطهر علي، الأرياني في تاريخ اليمن (نقوش مسندية)، تحقيق: عبد العزيز المقالح، (القاهرة، ١٩٧٢م)، ١٤١.

(٥) محمد عبد القادر، بافقيه وآخرون، مختارات من النقوش اليمنية القديمة، (تونس ،١٩٨٥م)، ٢١٥.

(٦) عبد الحليم، نور الدين شواهد قبور محفوظة بمتحف الآثار، (جامعة صنعاء، اليمن الجديدة، ع٣، السنة ١٥، صنعاء، ١٩٨٦م)، ٢٥؛ سليمان عبد الرحمن، الذييب، نقوش ثمودية من المملكة العربية السعودية، (الرياض ،١٩٩٩م)، ٣٢

(٧) ينظر: سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٧٥؛ اعتماداً على: يوسف محمد عبد الله، نقش القصيدة الحميرية أو ترنيمة الشمس، صورة من الأدب الديني في اليمن القديم، (مجلة ريدان، ع٥، صنعاء، ١٩٨٨م)، ٩٥،٩٩.

عند توصيف عبادات وطقوس دينيّة، منها على سبيل المثال في حديثه عن معبد اللّات في الحضر[1]، وكذلك في حديثه عن رموز الآلهة في اليمن القديم[2].

أثنا عشر: المراجع الثانوية

انتفع سمَّار من مراجع حديثة عدّة، تناولت تاريخ العرب قبل الإسلام عامّة، أو تناولت جوانب منه، سواء أكانت سياسيّة أم اجتماعيّة أم اقتصاديّة، ونلحظ على استشهاد سمَّار من المراجع الحديثة، أنّه لا يأخذ المعلُومة التّاريخيّة منها، وإنّما يكتفي بالرّجوع إلى الآراء ووجهات النظر، وأحياناً يطابقها الرأي، وأحياناً أخرى يختلف معها، مبيّناً دوافع هذا الاختلاف. ويقف في مقدّمة هذه المراجع المؤلف القيّم (المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام) للباحث جواد علي، ويعدّ مرجعاً لا غنى للباحث في تاريخ العرب قبل الإسلام عنهُ، وقد تناول في مجلداته العشرة أصل العرب وأنسابهم وجغرافيّة مواطنهم، وحياتهم السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، وحضارتهم ونتاجهم الشّعريّ والفكريّ، وقد رجع إليه سمَّار في أغلب مؤلَّفاته.

ومن المراجع المهمّة أيضاً التي لا غنى عنها للباحث في تاريخ الديانة الوثنية للعرب قبل الإسلام إلا وقد رجع إليه منتفعاً من مادَّته وآرائه، وهنا نشير إلى كتاب (الأساطير والخرافات عند العرب قبل الإسلام) للباحث عبد المعيد خان، وهو في الأصل أطروحته للدكتوراه، والمؤلّف أول من ناقش ثنائيّة الميثولوجيا والدّين عند العرب قبل الإسلام[3]. وهناك مراجع ثانوية عدّة رجع إليها سمَّار في مؤلّفاته، لا يتَّسع المجال للحديث عنها.

وبعد البحث والاستقصاء في مؤلَّفات سمَّار توصَّلنا لإجاباتٍ عن بعض الأسئلة التي طرحناها في بدء المبحث، هل كان سمَّار أميناً في تعامله مع المعلومات التي نقلها من مظانّها أو مراجعها؟ وهل تصرّف بنقلها بما يخدم فكرة بحثه التي أراد إيصالها للقارئ حتّى ولو كان على حساب الحقيقة التّاريخيّة؟ هل أخذ المعلومات من مراجع من دون النّظر لمصدرها؟ والإجابة تتطلب التّقصّي الكامل ومطابقة الرّوايات المنقولة من مصادرها والموظّفة في كتابات سمَّار، ويمكن القول: بأمانةٍ علميّةٍ وشفافيّةٍ، إنّ سمَّار كان أميناً في نقولاته، ولم يلوِ عنق النّصوص بما يخدم فكرته، أو يُدلس فيها. وأحياناً ما يفكِّك النّصّ ويشرحه بألفاظه ويبسّطه، أي أنّه يتصرف بالنّصّ من دون الإخلال به أو بمضمونه، مُحافظاً على الأمانة العلمية التي يتطلبها منهج البحث، وهنا عندما يصيغ النص بأسلوبه؛ فالغاية منه جعل النّصّ القديم مستساغاً من قبل القارئ الأكاديمي المختص وغير المختص.

---

(١) حازم محمد، النجفي، كتابات الحضر، (مجلة سومر، مج ٣٩، ١٩٨٣م)، ١٨٦.

(٢) أبو العيون بركات، الوعل في الحضارة اليمنية القديمة، (اليمن الجديد، ع ١٢، السنة ١٥، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء ١٩٨٦م)، ٣٧.

(٣) سمّار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٨٦.

وأمّا تعامله مع المراجع فكان ياخذ منها الآراء ويناقشُها إمّا رافضاً لها أو متبنّياً لها، وأحياناً يرجع إلى المراجع المختصّة التي تنشر النّصوص أو المشاهد الفنيّة، أو الدِّراسات الأكاديميّة المختصّة في مجال الحديث الذي يتطلب الرّجوع للمرجع، وقلما يأخذ معلومة من مرجع من دون تدقيقها من مصادرها، وإذا لم يشر الباحث إلى مصدرها ينوه عن ذلك، أو وجود معلومة غاية في الأهمّيَّة ترد في المراجع من دون الوقوف أو الوصول إلى مرجعها سواء أكانت باللغات الأجنبيّة أم مخطوطة، فهُنا ينوه عن ذلك أيضاً، متوخّياً الأمانة العلميّة.

وبعد أن أكملنا جردنا الإحصائيّ للشواهد التي اعتمدها (سمّار) من مظان عدّة في كتاباته، يمكن أن نقدّم وقفة تحليلية على كيفية تعامله معها، ومدى أهميتها لمشروعه في كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام.

يُحسب لـ (سمّار) انفتاحه المنهجيّ المبكر على النصوص الدّينيّة غير العربيّة، وفي مقدمتها التوراة، بوصفها مصدرًا نصّيًّا تاريخيًّا يُضيء جوانب من تاريخ الأديان الساميّة في المشرق القديم. إنّ استشهاده بالنّص التوراتيّ عند حديثه عن الديانة المؤآبية وإلهها كموش، وما ارتبط بها من تصورات لاهوتية وهويات إثنيّة (أمة كموش)، لا يأتي بوصفه استدعاءً عرضيًا، بل يجسّد وعيًا بأهمية المقارنة الدّينيّة في فهم الخلفيات المشتركة والمغايرة بين العرب قبل الإسلام وجوارهم الساميّ.

ويكشف هذا التوظيف عن إدراكٍ ضمنيٍ بأن المعتقدات العربيّة لم تتشكّل في فراغ ثقافيّ، بل نشأت ضمن شبكة تفاعلات دينيّة– حضاريّة واسعة، امتدّت من بلاد الشام إلى اليمن، ومن وادي الرافدين إلى الجزيرة العربية. وبهذا المعنى، يكسر (سمّار) أفق الانغلاق النصّي العربي، ويربط المعتقد العربي بسياقه الإقليمي الأوسع، دون أن يُسقط عليه أنماطًا تفسيرية جاهزة أو نماذج تطورية قسرية.

وتعامل (سمّار) مع الحديث النبوي بوصفه وثيقة تاريخيّة غير مباشرة، وشغل موقعًا محوريًّا في مشروعه، ولا سيما في دراسته للمعتقدات والطقوس الجاهليّة. غير أنّ أهمّيّة هذا التّوظيف لا تكمن في كثافة الاستشهاد وحدها، بل في طبيعة الموازنة التي اعتمدها؛ إذ تعامل مع الحديث لا بوصفه نصًا تعبديًّا محضًا، بل وثيقة تاريخيّة غير مباشرة، تجسّد ما كان سائدًا من معتقدات وممارسات في خطاب النّهي، أو التقويم، أو الإقرار المشروط.

وقد أدرك (سمّار) خصوصيّة هذا النوع من المصادر، فوسّع دائرة اعتماده لتشمل الصحاح، والمسانيد، والسنن، والمصنّفات، وشروح الحديث، وكتب غريب الحديث. ويعبّر هذا التنوع عن جهد استقرائيّ واسع، وعن وعي بأهميّة تتبّع الخبر في أكثر من مدوّنة للوقوف على اختلاف الروايات، أو تباين الصياغات، أو تنوّع السياقات.

وتبدو استشهاداته بهذه المرويات أكثر كثافة في كتابه (المعتقدات المِثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام)؛ إذ يتداخل هذا المؤلَّف تداخلًا مباشرًا مع الديانة الوثنيّة في المجتمع العربيّ قبل الإسلام، عبر توظيف مادّة الحديث النبويّ الشريف، بوصفها الإطار الأساس لخطاب التقويم الدينيّ. وقد أتاحت له هذه

المرويات إعادة تركيب خريطة الأصنام، والكشف عن أنماط الذبح والنذور، وما ارتبط بها من ممارسات تعبّدية وسلوكيّة، وممارسات الحجّ الجاهليّ، ومعتقدات الكهانة والتنجيم، وطقوس الحزن والموت، وتقديس الأشجار والأحجار والحيوانات، وهي موضوعات يصعب توثيقها من مصدر آخر بهذه السّعة والتفصيلات. ويُحسب له الترتيب الزمنيّ للمصادر الحديثيّة بحسب وفيات مصنّفيها، وهو إجراء منهجيّ يدلّ على وعي بتاريخ التدوين، ويسهم في إظهار انتقال المادة الحديثيّة عبر الأجيال.

ومع ذلك، لا يخلو هذا التوظيف من مآخذ؛ إذ يلاحظ ميل (سمّار) في مواضع عدّة إلى التعامل مع الحديث بوصفه شاهدًا تاريخيًّا مباشرًا، دون الوقوف الكافيّ عند إشكاليّة زمن الرّواية، وسياق التحديث، ووظيفة الخطاب النبويّ، بوصفه خطابًا تقويميًّا وأخلاقيًّا في المقام الأول. وإنّه نادرًا ما مارس نقد الإسناد أو المتن، أو أشار إلى تفاوت درجات الصّحة بين الرّوايات، ولا سيّما عند اعتماده على بعض المسانيد والمعاجم. وما يجدر ذكره هنا أنّ الحديث النّبويّ – بخلاف النّقوش أو الأخبار المعاصرة للحدث– يجسّد رؤية إسلاميّة لاحقة للماضيّ الجاهليّ، رؤية غالبًا ما تأتي محمّلة بأحكام قيميّة وأخلاقيّة، وهو ما يستوجب من الباحث التاريخيّ تفكيك الطبقة الوعظيّة أو التشريعيّة، واستخلاص المعطى التاريخيّ بحذر.

كذلك أظهر (سمّار) وعيًا مبكرًا بالأهميّة المنهجيّة لكتب التفسير القرآنيّ بوصفها مصادر وسيطة لا غنى عنها في دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام. فهو لا يتعامل مع القرآن الكريم بمعزل عن تراثه التفسيريّ، مدركًا أن كثيرًا من الإشارات القرآنيّة ذات الصلة بالجاهليّة لا تُفهم على نحو وافٍ إلا بوساطة شروح المفسرين، ولا سيما ما اتصل بأسباب النزول، والخلفيات العقديّة والاجتماعيّة للمخاطَبين بالنّص.

وقد جاء اختياره لتفاسير مركزية لمفسرين، مثل: (الطبري، والقرطبي، وابن كثير، والرازي)، اختيارًا منهجيًّا موفقًا، لكونها تمثّل مدارس تفسيريّة متنوّعة في مناهجها واتجاهاتها. وتبرز أهمية هذا الاختيار في حسن الإفادة من هذه التفاسير، ولا سيّما تفسير الطبري، لما يضمّه من أخبار مبكرة ذات قيمة تاريخيّة مهمة، أسهمت في إعادة بناء ملامح المعتقدات الجاهليّة، والكشف عن سياقاتها العقديّة والاجتماعيّة.

وعلى الرغم من أهمية هذا التوظيف، فمقاربة (سمّار) لكتب التفسير لم تخلُ من ملاحظات منهجية. وأبرز ما يُؤخذ عليه هو ميله في كثير من المواضع إلى التعامل مع المرويات التفسيرية بوصفها معطيات تاريخية جاهزة، دون إخضاعها دومًا للنقد التاريخي، ولا سيما أنّ كتب التفسير، التي تمثّل في جانب منها إعادة قراءة إسلاميّة لاحقة للماضي الجاهليّ، تتداخل فيها الرواية مع الوعظ والفقه والجدل العقدي.

وتأتي كتب الأنساب لتؤدّي وظيفة بنيوية في مشروع (سمّار)، ولا سيّما في دراساته القبلية، مثل كتابه عن قبائل مذحج؛ إذ تُستثمر الأنساب لفهم تشكّل الهوية، والعلاقات السياسية، والامتدادات الجغرافية، لا لمجرّد إثبات السّلاسل النسبيّة.

أمّا عن المصادر التاريخية، فكيف تعامل (سمّار) معها؟ وما تجدر الإشارة إليه هنا أن ملاحظاتنا لم تتجه إلى تقويم قيمة كتب التاريخ التي اعتمدها في ذاتها، ولا إلى تعداد إيجابياتها وسلبياتها، بقدر ما ينصبّ على منهجه في التعامل معها، وتوظيفها داخل مشروعه الفكري المتعلق بتاريخ العرب قبل الإسلام.

يتضح من تتبع الإحالات أن (سمّار) تعامل مع المصادر التاريخيّة بوصفها مستودعًا سرديًّا تُستخرج منه الشواهد بكثافة، لا بوصفها نصوصًا ذات بنى داخلية وسياقات إنتاج مخصوصة. فكثرة الاستشهاد – ولا سيّما من ابن الكلبي، والطبري، وابن الأثير – لا تقترن غالبًا بتفكيك طبقات الرواية أو مساءلة آليات تشكّل الخبر، بل تُوظَّف أحياناً لتعزيز أطروحة جاهزة عن البنية الاجتماعية والدّينية للعرب قبل الإسلام.

يتّسم تعامل (سمّار) مع كتب التاريخ المبكر– ولا سيّما تلك المعنية بالدّيانة والعادات – بقدر من الاتزان؛ إذ لا يتعامل معها بوصفها مستوعبات سرديّة جامدة فحسب، ولا يكتفي بنقل أخبارها، بل يوظّفها داخل سياق تحليليّ يُعنى بالكشف عن منطق الاعتقاد، ووظيفة الطقس، ووظيفة الرمز في تنظيم الجماعة. فاعتماده المكثّف على ابن الكلبي، مثلًا، لا يبدو محكومًا فقط بكونه أقدم من كتب في الوثنيّة، بل لأنَّ مادته تسمح بتتبّع شبكة الآلهة، وعلاقاتها بالقبيلة والمكان والوظيفة الاجتماعيّة.

وفي تعامله مع كتب التاريخ العام، مثل: تاريخ الطبري، والكامل في التاريخ، والبداية والنهاية، نلحظ أنّ (سمّار) ينتقي الأخبار التي ينتفع منها في تحليله للظواهر الاجتماعيّة والدّينيّة، دون أن يُثقل نصّه بمناقشات إسنادية أو جدل حول الروايات المتعارضة. وهذا الخيار، وإن كان يُبعده عن الكتابة التاريخيّة التقليديّة، فإنّه ينسجم مع طبيعة مشروعه الذي يقدّم القراءة الثقافية على السرد الحدثيّ.

أمّا كتب البلدانيات والجغرافيا التاريخيّة، مثل أخبار مكة للأزرقي ومعجم البلدان لياقوت الحموي، فيوظّفها (سمّار) توظيفًا لافتًا من حيث الكمّ والدلالة. فهو لا يتعامل معها بوصفها مصادر جغرافيّة محضة، بل نصوصًا تحفظ ذاكرة المكان، وما ارتبط به من قداسة، وطقوس، وعلاقات اجتماعية. ومن ثمّ، تتحوّل المواضع، والجبال، والآبار، والمعابد، إلى شواهد على أنماط التدين، لا مجرّد معالم مكانية.

ويُحسب له في هذا الباب أنّه لا يُفصل بين المكان والاعتقاد، بل يربط بين الجغرافيا والرمز، وبين الموقع والوظيفة الدّينيّة أو الاجتماعيّة، ولا سيّما في دراساته عن مكة، وعن قبائل مذحج؛ إذ يغدو المكان عنصرًا كاشفًا عن بنية السّلطة الدّينيّة، وشبكة الولاءات، ومراكز النفوذ الرمزيّ.

أمّا عن كيفية تعامل (سمّار) مع مصادر اللغة والأدب، فنلحظ أنّه لا يتعامل معها بوصفها شواهد لغويّة معجميّة صرفة، بل بوصفها حوامل ثقافيّة تختزن بقايا الوعي الاجتماعيّ والدينيّ للعرب قبل الإسلام. فالمعاجم اللغويّة عنده ليست أدوات شرح دلالي فحسب، وإنّما مفاتيح لفهم البنيّة الرّمزيّة للمفاهيم؛ إذ يوظّف تعريفات الألفاظ مثل: (النذر، والمنية، والسلع، والحيس...) لتتبّع تحوّلات المعنى بين

الاستعمال الجاهليّ والاستيعاب الإسلاميّ اللاحق. هذا التوظيف، وإن بدا كثيفًا أحيانًا، يكشف عن منهج واعٍ يسعى إلى ردّ المفهوم إلى حقله التداوليّ الأصلي، لا إلى الاكتفاء بشرحه اللغويّ المجرد.

ومع ذلك، لا يمكن القول: إنّ (سمّار) يُسقِط على المعجم أكثر مما يحتمل؛ إذ يظلّ ملتزمًا بالسياق الذي وردت فيه اللفظة، ويحرص في الغالب على الموازنة بين أكثر من معجم، ولا سيّما في القضايا الحسّاسة ذات البعد الدينيّ أو الطقسيّ. هذا السلوك المنهجيّ يمنحه قدرًا من التوازن، ويجنّبه الوقوع في الانتقائيّة أو تحميل النّص اللغويّ دلالات أيديولوجية لاحقة.

أمّا مصادر الأدب والأمثال، فتعامل معها (سمّار) بوصفها أرشيفًا اجتماعيًّا حيًّا، لا بوصفها نصوصًا جمالية أو بلاغيّة فحسب. فاستشهاده بالنقائض، وكتب الأنواء، والموسوعات الأدبيّة، وكتب الأمثال، يهدف إلى الاستنطاق اليوميّ والمألوف في حياة العرب قبل الإسلام، ولا سيّما ما يتصل بالموت، والحرب، والقداسة، والسّلطة، والرموز الجماعيّة. ويُحسب له أنّه لا يعزل الشاهد الأدبيّ عن سياقه، بل يربطه بالعادة أو المعتقد أو السلوك الاجتماعيّ الذي يعالجه.

غير أنّ هذا التوظيف الأدبيّ يظل في إطار الدّعم التفسيريّ لا التأسيس الاستدلاليّ؛ أي إنّ الشّاهد الشّعريّ أو المثّلي لا يُوظف لإنتاج حكم تاريخيّ مستقل، بل لتعزيز قراءة سبق أن أسّسها من مصادر أخرى. وهذا ما يمنح منهجه قدرًا من الاحتراز، ويجنّبه تضخيم قيمة الأدب بوصفه مصدرًا وحيدًا للحقيقة التاريخيّة.

وفي تعامله مع الشِّعر الجاهليّ ودواوينه، يتّضح أنّ (سمّار) ينظر إلى الشِّعر بوصفه سجلًا رمزيًّا للعقائد والتصورات، لا وثيقة تاريخيّة حرفية. لذلك، فإنّ استحضاره لأبيات امرئ القيس، أو النابغة، أو الأفوه الأودي، يأتي غالبًا في سياق تحليل الدلالة الدينيّة أو السلطويّة أو الطقسيّة، لا في سياق إعادة بناء الحدث التاريخيّ. وهذا الوعي بطبيعة الشِّعر وحدوده يخفّف من الإشكالات المنهجيّة التي طالما أُخذت على توظيف الشعر في كتابة تاريخ قبل الإسلام.

أمّا النّقوش والكتابات القديمة، فيُلاحظ أنّ (سمّار) يتعامل معها بدرجة عالية من الاحترام المنهجيّ، إذ يراها من أكثر المصادر اقترابًا من الواقع التاريخيّ المباشر. غير أنّه لا يدّعي امتلاك أدوات قراءة إبغرافية (أي قراءة الكتابات المحفورة القديمة) مستقلة، بل يعتمد على ما نشره المختصون، ويُحيل إليهم بوضوح. وتوظيفه للنقوش يظل مضبوطًا بوظيفتها: تأكيد وجود ظواهر دينية أو سياسية (مثل: تقديس الملوك، أو حضور الآلهة، أو الطقوس)، لا استنطاقها بما يتجاوز ما تحتمله مادتها النصيّة.

وينطبق الأمر نفسه على المشاهد الفنية، إذ لا يُحمّلها أكثر من كونها شواهد بصرية داعمة للقراءة الرمزيّة للدّين والطقس، لا أدلة قاطعة بذاتها. وهذا التوازن بين الإفادة من الصورة وعدم تحويلها إلى نصّ صامت ناطق بما لا تقول، يُعدّ من نقاط القوة في منهجه.

أمّا تعامله مع المراجع الثانوية الحديثة، فكان يأخذ منها الآراء ويناقشُها إمّا رافضاً لها أو متبنّياً لها، وأحياناً يرجع إلى المراجع المختصّة التي تنشر النّصوص أو المشاهد الفنيّة، أو الدِّراسات الأكاديميّة المختصّة في مجال الحديث التي يتطلب الرّجوع للمرجع، وقلما يأخذ معلومة من مرجع من دون تدقيقها من مصادرها، وإذا لم يشر الباحث إلى مصدرها ينوه عن ذلك، أو معلومةً غاية في الأهمّيَّة ترد في المراجع من دون الوقوف أو الوصول إلى مرجعها سواء أكانت باللغات الأجنبيّة أم مخطوطة، فهُنا ينُوه عن ذلك أيضاً، متوخّياً الأمانة العلميّة.

ويتّضح كذلك، أن (سمّار) تعامل مع المراجع بوصفها فضاءً للنقاش لا مخزنًا للمعلومة. فهو لا ينقل عنها الوقائع التاريخيّة، بل يتفاعل مع أطروحاتها، قبولًا أو رفضًا، ويُصرّح غالبًا بموقفه منها. واعتماده الكثيف على (جواد علي، وعبد المعيد خان)، وغيرهما، لا يعني تبنّي رؤاهم بالكامل، بل الانتفاع من أطرهم التحليليّة ومادتهم الجامعة، مع الاحتفاظ بمسافة نقدية واضحة.

ولعلّ من المفيد ذكره أنّه بعد البحث والاستقصاء في مؤلَّفات (سمّار)، توصَّلنا لإجاباتٍ عن بعض الأسئلة التي طرحناها في بدء المبحث، هل كان (سمّار) أميناً في تعامله مع المعلومات التي نقلها من مظانّها أو مراجعها؟ وهل تصرّف بنقلها بما يخدم فكرة بحثه التي أراد إيصالها للقارئ حتّى ولو كان على حساب الحقيقة التّاريخيّة؟ هل أخذ المعلومات من مراجع من دون النّظر لمصدرها؟ والإجابة تتطلب التّقصّي الكامل ومطابقة الرّوايات المنقولة من مصادرها والموظّفة في كتابات (سمّار)، ويمكن القول: بأمانةٍ علميّةٍ وشفافيّةٍ، إنّ (سمّار) كان أميناً في نقولاته، ولم يلوِ عنق النّصوص بما يخدم فكرته، أو يُدلس فيها. وأحياناً ما يفكِّك النّصّ ويشرحه بألفاظه ويبسّطه، أي أنّه يتصرف بالنّصّ من دون الإخلال به أو بمضمونه، مُحافظاً على الأمانة العلمية التي يتطلبها منهج البحث، وهنا عندما يصيغ النّصّ بأسلوبه؛ فالغاية منه جعل النّصّ القديم مستساغاً من قبل القارئ الأكاديميّ المختص وغير المختصِّ.

وبذلك لم يكن دمج المصادر المختلفة في مشروع (سمّار) اعتباطيّاً، بل خضع لمنطق تحليلي واضح، يستند إلى تنويع الشّواهد، وتفكيك النّصوص، وتجنّب التوظيف الانتقائيّ المخلّ. وقد حافظ في ذلك على قدرٍ عالٍ من الأمانة العلميّة، سواء أكان في النقل أم في المناقشة، ممّا جعل من تجربته أُنموذجاً متقدّماً في التعامل المنهجيّ مع مصادر تاريخ العرب قبل الإسلام.

المبحث الثاني

منهجه في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام

يُعدّ سعد عبود سمَّار من الأكاديميين والباحثين الذين اهتموا بدراسة تاريخ العرب قبل الإسلام على وفق مناهج تحليلية وتفكيكيةٍ ومقارنةٍ، إذ كان له من الإسهامات التي أضاءت جوانب متعددةً في هذا المجال، فقد انماز منهجه في كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام بِمُميزات عدّة، لذا يمكن عدّ كتاباته إضافةً مهمّةً في حقل هذه الدِّراسات، وفي هذا المبحث، سنُحلّل المناهج التي اتَّبعها في كتاباته مع التركيز على أبرز سماتها، ومدى إسهامها في إثراءِ دراسات تاريخ العرب قبل الإسلام.

١- اتباعُ منهجٍ تحليليٍّ معمَّقٍ:

يُعدّ هذا المنهج من بين أبرز المناهج التي اتَّبعها سمَّار في مؤلَّفاته عن تاريخ العرب قبل الإسلام. وقد اعتمد التحليل المعمق للحدث التّاريخيّ والظاهرة الاجتماعيّة والمُعتقد الدّينيّ، مبتعداً إلى حدٍّ كبير عن السّرد التّاريخيّ الذي يلامس الحدث أو المُعتقد الدّيني أو الاجتماعيّ من دون سبر غوره، فقد عمل جاهداً على فهم الأحداث السّياسيّة والمُعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة التي تحكَّمت في تلك الحقبة. على سبيل المثال استنطق الرّوايات الإخبارية أو الرّوايات التي فسَّرت الأحاديث النبويّة في تحليله لكلمة النّصب[١]، ذاكراً روايات مختلفة عنها، وقد توصَّل في الأخير إلى حسم هذا الاختلاف في الرّوايات، وما أفضت إليه من معنى للنّصُب، فذكر ما أورده ابن عَبَّاسٍ من رواية: "النّصب: أَنْصَابٌ يَذْبَحُونَ عليها"[٢]، وما أورده ابن حجر "والنّصب: أحجار كانت حول الكعبة يذبحون عليها للأصنام"[٣]، كذلك أنها ما نُصب فعُبد من دون الله[٤]. أو أنّها حجارة كانوا ينصبُونها ويذبحون عندها؛ فتصُبُّ عليها دماء الذبائح[٥].

وواصل (ابن حجر) في وصف الأنصاب بالقول نفسه إلا أنّه استبعد صفة العبادة عنها، بقوله: "إنها حجارة ليست بأصنام ولا معبودة وإنّما هي من آلات الجزر التي يذبح عليها، لأنَّ النّصب في الأصل حجر كبير، ويستدرك أنّها تكون عندهم من جملة الأصنام فيذبحون له وعلى اسمه، ومنها ما لا يُعبد بل يكون من آلات الذبح فيذبح الذابح لهُ لا للصنم[٦]. وزاد (الزمخشريّ) على هذا الوصف بالقول: إنّها أحجار منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها تعظيماً لها بذلك، ويتقربون به

---

(١) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٣، ٢٤.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ،١٩٨/٥.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧/ ١٤٣.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٤٣/٧.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٢٠٨.

(٦) ينظر: فتح الباري، ١٠٩/٧.

إليها[١]. ويرى سمَّار في وصف (ابن الأثير) لها أنّها حجارة بيد أنّه عدّها صنماً بقوله: النّصب حجر كانوا ينصبونه في الجاهليّة، ويتخذونه صنماً فيعبدونه، والجمع: أنصاب، وقيل: هو حجر كانوا ينصبونه، ويذبحون عليه فيحمر بالدم [٢]. وفي تحليله لما ذكره (العيني) في مفهومه للأنصاب جاء على خلاف ما تقدّم إذ إنّه لا يُعدُّها من الأصنام، وإنّما هي حجارة، وكان عددها ثلاثمائة وستين حجراً مجموعةً عند الكعبة كانوا يذبحون عندها لآلهتهم، ووقف سمَّار على تعليل (العيني) عن عدم عدّها من الأصنام؛ لأنّها لم تكن صوراً مصورة وتماثيل[٣]. ونقل سمَّار رأي (النووي) في المفهوم الأخير للأنصاب عندما جمعها بقول: "إنّها الصَّنم والحجر، كانت الجاهليّة تنصبه وتذبح عنده فيحمر بالدم"[٤]. فهنا يجمع آراء القدماء عن الموضوع الواحد ويستعرضها بالتحليل المعمق.

وخلصَّ سمَّار من تحليله للروايات التي سبق ذكرها أنّ هناك خلطاً في مفهوم النّصب، فمنهم من رأى إنّها حجارة يذبح عليها فيحمرُّ لونها، ولا ترتقي إلى مستوى العبادة، بينما هناك مَنْ عدّها أصناماً يُذبحُ عندها، ورجَّح أنّها حجارة كانت عند الأصنام تُذبحُ عندها الذبائح التي تُنذرُ إلى الأصنام، ومن كثرة ما يُذبحُ عندها أحمرَّ لونها[٥].

وعمل سمّار أيضاً على تحليل النّصوص الشّعريّة الجاهليّة، على سبيل المثال في قوله: ويتجلّى مُعتقد اصطحاب الآلهة في المعارك في إشارة (ابن الكلبي) إلى أنّ الصَّنم يغوث قد حملته بنو أنعم من مُراد لمَّا اتَّجهت لقتال غطيف، ونقل قول أحد الشُّعراء:

وَسَارَ بِنَا يَغُوثَ إلى مُرَاد فَنَاجَزنَاهُمُ قَبْلَ الصَّباح[٦]

ويرى سمَّار أنَّ هذه الإشارة تدلُّ على أنّهم حملُوهُ؛ لاعتقادهِم أنّه سيمدهم بالنّصر، وهُم في صراعِهِم من أجل الاحتفاظ به، مِمّا زادهم إصراراً على كسب المعركة لصالحِهِم.

وكذلك في كتابه (قبائل مَذحِج) إذ نراه يستعين ببيت شعريّ للشَّاعر الحارث المُريّ، لتحديد مواطن قبيلة مَذحِج[٧]:

وبتَثليثِ مَذحِج جَدّتِ الّناسُ كما جَدّتِ العُضاةُ القَدومُ

---

(١) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت :٥٣٨هـ/ ١١٤٣م) الفائق في غريب الحديث، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٧٣/٢؛ بدرالدين العيني، عمدة القارئ،١١٣/١٢.

(٢) أبو السعادات ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٥/ ٦٠.

(٣) بدرالدين العيني، عمدة القارئ، ٢١/ ١١٣.

(٤) النووي، صحيح مسلم، ٢٨/١٦.

(٥) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٣، ٢٤.

(٦) هشام أبو المنذر ابن الكلبي (ت: ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، الأصنام، تحقيق احمد زكي (القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٤م)، ١٠. ١٠.

(٧) سمّار، قبائل مَذحج، ٥٩.

وعمل سمَّار أيضاً على تحليل النّقوش القديمة والمشاهد الفنّيّة واستنطاقها، على سبيل المثال أورد سمَّار أحد النّصوص التي وجدت على النّقوش والكتابات الأثريّة ومفادها "وتفيدنا الشّواهد الآثاريّة لما يهمُّنا عن الإله كموش بوصفه إلهاً للحرب، هذا ما سجَّلته مسلّة ملك مؤآب ميشع[١] في الأسطر: (٣، ٥، ١٤،١٣،١٢،٩،٨، ١٨، ٣٣،٣٢،١٩) من أن المؤابيّين لم يكُن باستطاعتهم النّصر على الإسرائيليّين لولا إله الحرب كموش، فهو الذي أمر بإعلان الحرب ضدّ الأعداء، وكذلك ضمن لهم النّصر عليهم، وقُدّمت له الغنائم في معبده، وقُضيَ على الأسرى أمامه"[٢]. واستُنتج أيضاً أنَّ كموش هو إله الشّمس وهو إله الحرب، إذ لا يَخفى ذلك من تحليله للوحة بالوعة[٣].

وهناك عشرات الأمثلة التي تدلُّ على انتفاع سمَّار من النّقوش والكتابات والمشاهد الفنّيّة المقروءة، وتوظيفها في كتاباته التّاريخيّة، على سبيل المثال: يورد قراءةً للمستشرق الفرنسي رنيه ديسو للنّقوش في أثناء حديثه عن الإلهة اللّات "وتُعدّ اللّات من الآلهة المؤنثة عند العرب في شمال ووسط جزيرة العرب، عُرفت إلهةً للحرب في النّقوش، والشّواهد الآثاريّة الأخرى، فهي تنصر المقاتلين في ساحات المعارك؛ "ومدعاة هذا الاعتقاد متأتية: من ورود اسم اللّات في النّصوص مع آلهة أخرى بوظيفة حربيّة، مثلاً: "ويا اللّات وبعل سمين ساعدا الجيش"[٤]. ويرى سمَّار أنَّ هذا النّص يُقوّي الاعتقاد بأنَّ الإله اللّات هي إلهة الحرب في الدّيانة العربيّة القديمة، ويعضد رأيه بقوله إن النّقوش الصّفويّة تدلُّ على أهمّيَّة الطابع الحربيّ للّات، فيورد نصاً ثانياً للمستشرق رنيه فيقول: إنّ ما نستشفه من النقش (د م/٤٦٧) جاء فيه:" لقد قام بغزوة يا اللّات الغنائم"، وكذلك في النقش (د م /٨٨٠): " يا اللّات: لقد جَعَلْت عدُوّه بين يديه"[٥].

وفي مثال آخر في كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام) أكد من تحليله للنّقوش والمشاهد الفنّيّة أنّ الأسد من رموز الإلهة العُزَّى، فقد عُبّدت لدى اللحيانيين بِاِسْمِ (هنعزى)، وتعني العُزَّى أي ذات

---

(١) نصب حجري نقشي ملكي مؤرخ يعود الى القرن التاسع قبل الميلاد (نحو ٨٤٠ ق.م) ، اقامه ميشع بن كموش ملك مؤاب لتخليد انتصاراته السياسية والعسكرية على مملكة اسرائيل ، ولإظهار علاقته الإلهية بإله مؤاب كموش. للمزيد ينظر: طوقان، فواز أحمد، "مسلة ميشع ملك مؤآب، حولية مديرية الآثار العامة، ع١٥، عمان، ١٩٧٠"٩٤،٥٠.

(٢) المعاسفة، علاء، المؤابيين من خلال الآثار الكتابية ونتائج الحفريات، ٢١.

(٣) لوحة بالوعة: حجر مؤابي عثر عليه في موقع خربة البالوعة (الشمال الشرقي من بلدة السماكية)، والخربة هي قلعة مؤابية لحماية الطريق الملكي المار بوادي عرنون، واللوحة تتألف من قسمين: الأول: أربعة سطور كتابية غير واضحة، والثاني: رسومات منقوشة على الحجر لشخصيات إنسانية ثلاث، ينظر: علاء المعاسفة، المؤابيون، ٦٢.

(٤) ديسو، العرب في سوريا،، ترجمة: عبد الحميد الدوخلي، (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت)، ٤٢٨.

(٥) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٠٧. والرمز(د.م) مختصر رينه ديسّو (René Dussaud) وفردريك ماكلر (Frédéric Macler)، وهي نقوش درساها أو نشراها معًا ضمن تقارير البعثة الفرنسية.

العزَّة[١]، ويعزز قوله بدليل ورد في نقشين لحيانيين بوصفهما أسماء مركبة (أمَّة عزَّة، معنُ عزى)[٢]. وعُبِدت عِنْدَ الأنباط، وكانت من آلهتهم الإناث الرَّئِيسَة، ورمزها الأسد؛ وكذلك كان الأسد رمزاً للإلهة اللّات، فمن الهياكل التي صوَّرت فيها اللّات عِنْدَ التّدمريّين بهيأة امرأة جالسة بين أسدين، ودلالة هذا الرّمز يعني إعطاء الصّفة الحربيّة لها، وربَّما يعود اكتساب هذه الصّفة إلى تاريخ هذه الشّواهد في نهاية القرن الثاني الميلاديّ[٣].

إنّ الغاية من اتّباع هذا المنهج هو الوصول إلى رؤيةٍ شاملةٍ عن معتقدات العرب الاجتماعيّة والدّينيّة قبل الإسلام. وكيف تعايش الإنسان العربيّ في هذه الحقبة معها.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ سمَّار على الرّغم من الجهد الكبير الذي بذله في بحوثه، إلّا أنّه ربّما كان في اعتماده بعض المصادر التي استقى منها معلوماته عن النّقوش والكتابات، هي رسائل ماجستير غير منشورة، وكذلك مراجع حديثة، ويمكن توصيف ذلك بعدم التّوفيق، إلّا أنّ هناك ما يبرّره؛ لأنّ مؤلفيّ هذه الرسائل والمراجع هُمّ من قرؤوا هذه النّقوش والكتابات القديمة؛ لأنَّ سمَّار لا يجيد قراءة النّصوص العربيّة القديمة بمختلف كتاباتها؛ لذا اعتمد على النّصوص المقروءة في مؤلَّفاته، لكون مؤلفيّ هذه المراجع من المختصّين في اللغات العربيّة القديمة، وعلى ما اعتقد لا يُعدّ ذلك مثلبةً على منهج سمَّار ومصادر معلوماته.

٢- المنهج الفيلولوجي:

اتَّبع سمَّار هذا المنهج في بعض الأحيان، عندما يتتبّع أصل الكلمات أي اشتقاقها، ليبني عليها أفكاره، ومن الشّواهد التي تُبيّن اتّباعه لهذا المنهج في تحليليه لاسم أحد الآلهة وهو (المطلب) بربطه بوجود اسم يسبقه (عبد) دلالةً على العبادة، بالقول: "ومن الآلهة التي ارتبطت بالماء (المُطلِب) إذ تسمّت العرب بـ (عبد المُطلِب)، وطالب وطلّب/ تألب وتلب، وهو من آلهة العرب القدماء، والمُطلِب: تُقال للماء، إذا كان صعب الطّلب، وهو بهذا المعنى يُمْكِن أن يشير إلى أنّ المُطلِب كان إله الماء والخصب عِنْدَ العرب القدماء، وَلنا في جدِّ الرَّسول عبد المُطلِب وعمِّه أبي طالب ما يُشير صراحةً إلى أنّ اسميهُما على علاقة بهذا الإله، لا سيَّما أنَّ عبد المُطلِب كان له دور دينيّ وظيفيّ يتعلق بسقاية الحجّيج، وقدرته على طلب الماء في الأوقات الصَّعبة، واستسقاء المطر"[٤].

---

(١) السيد يعقوب بكر، الحضارات السامية القديمة، لمؤلفه: سبتينو موسكاتي، (بيروت، دار الرُقي، ١٩٨٦م)، ٢٣٦، ٣٧٥.

(٢) حسين بن علي، ابو الحسن، قراءة لكتابات لحيانية من جبل عكمة بمنطقة العلا، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية ١٩٩٧م،) ٢٦٢، ٢٦٤.

(٣) سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ١٥٧.

(٤) سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ٧٣.

٣– المنهج الوصفيّ:

اعتمد سمار أحياناً هذا المنهج، وهو من المناهج المُتّبعة في الدِّراسات التّاريخيّة، وقد سعى إلى تقديم وصف دقيق للأحداث التّاريخيّة وبموضوعيّة، من دون الخوض في المسبّبات أو الحديث عن النَّتائج، وتوخى من ذلك تقديم صُورةٍ تبدو واضحة للقارئ، بعرضه للرّوايات من مظانّها، فهناك معتقدات اجتماعيّة أو أحداث قدَّم وصفاً لها على سبيل المثال، ذكره: لقصّة الشّاعر العربيّ أمية بن أبي الصَّلْت مع الغُراب إن صحّت ضوءاً على مدى اعتقاد العرب بالتَّشاؤُمِ من الغُراب، وذلك في تنبُّئِهِ من حركاتهِ على موتِ أُميّة، جاء فيها، قيل إنّ أُميّة بينما هو يشرب مع إخوان له في قصر غيلان بالطّائف، سقط غُراب على شرفة القصر فنَعَبَ، فقال: بفيك الكثكث وهو التُّراب، فقال أصحابه ما يقول؟ قال: يقول: إنّك إذا شربت الكأس الّتي بيدك فأنَّك ستموتُ، ثُمّ نعب نعبةً أُخرى، فقال لهم أُمية: زُعم أنّه يقع على المزبلة فيُستثير عظماً فيبتلعه ثُمّ يموت. فوقع الغُراب على المزبلة، فأثار العظم وابتلعه فمات، فانكسر أُمية ووضع الكأس من يده وأمتنع عن شربه، فألحّ عليه أصحابهُ، فشربه فمال في شق وأُغمي عليه ثُمّ فاق، ثُمّ قال: لا بريء فاعتذر ولا قويّ فانتصر، ثُمّ خرجت نفسه[١]. ويخلص سمَّار مِمّا تقدّم بالقول: "وأغلب الظَّنّ أنَّ هذه الحادثة ومثيلاتها في حياته أو عند موته، من باب القصص ليُدلّلَ بها على أنَّ أُمية كادَ يكون نبيّاً، ولم تكن من الحقّ والصِّدق بشيءٍ"[٢].

٤– التّركيز على دراسة المُعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة:

أَوْلَى منهج سمَّار أهميَّة كبيرة جداً للجوانب الاجتماعيّة والدّينيّة عند العرب قبل الإسلام؛ فتاريخ العرب في هذه الحقبة لا يُمكن معرفتُهُ من دون تسليط الضَّوء الكافي على المُعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة وطُقوسِهَا، التي كانت تُشّكل أُسَّ المُجتمعات العربيّة آنذاك ومحرّكها. وربَّما يُثار سُؤال: لماذا الاهتمامُ من قبلِ سمَّار بتناول الجَوَانِبِ الاجتماعيّة والدّينيّة، من دُون التطرَّق إلى الجوانب السّياسيّة؟ وأَن تطرَّق لها، فإنّها لا تخرج عن ملازمتها للجوانب الاجتماعيّة والدّينيّة؟ الجواب: لأنَّ جُلّ الباحثينَ مَن كَتَبَ عن تاريخ العرب قبل الإسلام أَوْلَى اهتماماً كبيراً للتّاريخ السّياسيّ لتلك الحَقبة، وأن تطرَّق لهما، إلا أنّه لم يُعطِها المساحة الكافية من كتاباته، لذا ركّز سمَّار على المُعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة التي كان حظُّها قليلاً من الدِّراسةِ والتَّأليف في الدِّراسات السّابقة، وأن دُرِسَتْ، لكنّنا نجد منهج سمَّار مُغايراً إلى حدٍّ كبير عن كتابات الآخرين في هذا المجال، على سبيل المثال(أسمهان سعيد الجرُّو – موجز التّاريخ السياسي القديم لجنوب الجزيرة العربيّة، وكتاب تاريخ الجاهليّة لعمر فروخ وكتاب الحيرة ومكة وصلتهما بالقبائل العربيّة لـ

---

(١) أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد، الأصفهاني (ت: ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م)، الأغاني، تحقيق سمير جاسم، (ط ٢ بيروت، دار الفكر، د.ت)، ٤/ ١٣٩؛ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت: ٧٦٤ هـ/ ١٣٦٢م)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (دار إحياء التراث، ٢٠٠٠ م)، ٢٢٧/٩.

(٢) سمّار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ١٢٧.

(كستر: م. جو)، وكتاب دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام لـ (مُنذر عبد الكريم البكر)، تاريخ العرب قبل الإسلام لـ (جُرجي زيدان)، وكثيرةٌ هي الأمثلةُ التي لا يسعُنا ذكرها في نطاق بحثنا، ونُلحظ أنَّ سمَّار قد أنماز عمَّن سبقه مِمّن بحثوا في تاريخ العرب قبل الإسلام بأنّه بحث في جذور الطُّقوس الدّينيّة والظواهر الاجتماعيّة، بالربط بين التّاريخ القديم للعراق ومصر وسوريا، وكذلك اليُونان والفُرس، كما مُبيّن في الأمثلة التي سنذكُرها لاحقاً، إذ إنَّ في أغلب ما كَتَبَهُ عن المُعتقدات العربيّة القديمة كانت لها جُذُور في معتقدات الشّرق الأدنى القديم، وهذا كان منهجه في مُعظم فصول كِتَابِه (في جينالُوجيا المُعتقدات العربيّة القَدِيمَةُ درَّاسةٌ فِي الأُصولِ الدِّينِيَّةِ والاجتماعيّة المُؤسِّسةِ لَهَا).

٥- نقد الرّوايات وعدم التّسليم النّهائيّ لِمّا جاء فيها

عمل سمَّار في منهجه إلى نقد الرّوايات الإخباريّة وتفكيك فحواها، معتمداً على مَعطياتٍ تاريخيّةٍ أكثر دقَّة في تناول تاريخ العرب قبل الإسلام، كذلك اتّسم منهجه بعدم عرض الرّوايات التّاريخيّة كما هي، بل عمل على تفكيكها وإخضاعها للنّقد والتَّحليل، سواء أكانت تتعلّق بالجوانب السّياسيّة أم الاجتماعيّة أم الدّينيّة. على سبيل المثال، عند بحثه في أصل قصّة إساف ونائلة، ذكر أنّ كُتُبَ شروحات الحديث قد توسّعت في وصف إساف وَنَائِلَةُ، وقد اختلف في أمرهما؛ فالشّائع منها ما تناقل على أنّهُما رجل وامرأة زنيا في الكعبة فمُسخا حجرين، وعلى الرّغم مِمّا قيل إلا أنّ الشّك يتسرّب إلى مضمون هذه الرّوايات، يبدو واضحاً فيما رُوي عن السّيّدة عائشة: (ما زلنا نسمع)، وما يزيد في تشكيك- مسخهما حجرين- ما ورد في رواية (ابن عباس) لفظ (ويزعُمُ) بقوله: "كان على الصفا صنم على صورة رجل يقال له إساف وعلى المروة صورة امرأة تدعى نائلة، ويزعُمُ أهل الكتاب أنَّهما زنيا في الكعبة، فمسخهما اللهُ حجرين، فوُضِعَا على الصَّفا ليُعتبر بهما، فلمّا طالت المُدّة عُبِدا"(١).

ويؤكِّد سمَّار أن العيني شكّك في صحّة هذا النّص بقوله: وزعم (عياض) إنَّ قُصيًّا حوَّلهما فجعل أحَدَهُما مُلاصق الكعبة والآخر بزمزم وقيل جعلهُمَا بزمزم ونحر عندهما(٢)، ثُمّ يذكر رواية عن السّيّدة عائشة مُغايرة تماماً لمِا سبق ذكره في تحديد مكان هذين الصَّنمين جاء فيها: إنَّ الأنصار كانوا يهلُّون لصنمين على شطّ البحر يُقال لهُما إساف ونائلة(٣).

ويرى سمَّار أنَّ القاضي عياض قد أضعف هذه الرّواية لأنّها تخالف سائر الرّوايات، بقوله: إنّ إساف ونائلة لم يكونا قطّ على ناحية البحر ولكن في داخل الكعبة(٤). ويستعين سمَّار برواية أُخرى لابن

---

(١) بدرالدين العيني، عمدة القارئ، ٢٨٧/٩.

(٢) بدرالدين العيني، عمدة القارئ، ٩٩/١٨.

(٣) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري (ت :٢٦١هـ/ ٨٧٤م)، صحيح مسلم، تحقيق، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م)، ٩٢٨/٢.

(٤) النووي، شرح صحيح مسلم، ٢٢/٩؛ جلال الدين عبد الرحمن، السيوطي (ت:٩١١ هـ/١٥٠٥م)، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، (السعودية، دار ابن عفان، ١٩٩٦م)، ٣٥٥/٣.

عباس عن (سعيد بن جبير) تحدّد مكان إساف ونائلة والقبائل التي تعبدها جاء فيها: "لِكُلِّ بطن من قريش صنم، فكان إساف ونائلة لخزاعة وكانا بين الرُّكن الأسود واليمانيّ)[(١)].

وعلى الرّغم مِمّا قيل عن إساف ونائلة إنّهما صنمان من حجر، إلاّ أنَّ رواية (زيد بن حارثة) تجعلهما من نُحاس جاء فيها: "كان عند الصَّفا والمروة صنمان من نُحاس أحدُهُما يقال له يساف والآخر يقال له نائلة، وكان المشركون إذا طافوا تمسحوا بهما؛ فقال النبي (ﷺ) لا تمسَّحهما"[(٢)]، وهذا الحديث إسناده قويٌّ، لذا يدحض قصّة زِنَاهُمَا في الكعبة ومسخهما حجرين[(٣)].

أمّا عن نهاية هذين الصَّنمين، فكانت على يد الرسول حين فَتَحَ مكة وهدم الأصنام التي فيها.

وصفوة القول فيما ذُكر من الرّوايات التي عرضها سمَّار عن إسافٍ ونائلة، إذ إنّه جمع أكثر من رواية وأخضعها للتّحليل والنقد، ورجّح أنّها من القصص التي نُسجت عنهما، ولا سيَّما عندما اعتُقد أنّهُما (رجلٌ وامرأةٌ) ومن المُمكن حدوث ذلك، ومع مرور الوقت، أخذت صفة القدسيّة لتأكيد حُرمة المكان (الكعبة)، وتناقلت الرّوايات على الرّغم من التَّشكيك في مصداقيّتها. وعلى غير ما تقدّم ربّما تكون هذه القصّة من نسج أهل الكتاب، على وفق الرّواية المارّة ذكراً: (يزعم أهل الكتاب....) إلا أنّها لم تُعطِ تفسيراً أو سبباً لزعمهم هذا[(٤)].

ويطرح سمَّار في أثناء تحليله سؤالاً: كيف لشخصين ارتكبا معصيةً في المكان المُقدّس، يتحوَّلان إلى إلهين يُعبدان، ويتبرّك بهما، ويتمسَّح بهما في الطّواف بين الصّفا والمروة؟ ويدخلان في طقوس الحجّ الجاهليّ من حَلق الشَّعر عندهما، والنّحر في حضرتهما، فليس ببعيدٍ أنَّ من وراء هذا التَّقديس طقساً يتجسّدُ بهما، يرمز للجنس المُقدّس.

ويجيب سمار عن سؤاله بقوله: فالرّاجح عندنا أنَّ هذين التّمثالين (إساف ونائلة) كانا لإلهين، يرمزان للجنس المُقدّس، فلكي تستمر الحياة بالتّكاثر ابتدع الإنسان العربيُّ القديم هذين الإلهين، وهُما مسؤولان عن الحب والعلاقات الجنسيّة والنّزعة الشّهوانيَّة. لذلك أعاد الإنسان العربيّ القديم تكييف الأساطير الرافدينية عن الجنس المُقدّس، وعلاقته ببعث الخصب بالطّبيعة، بوساطة العلاقة الجنسيّة بين

(١) سليمان أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ/٩٧٠م)، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، (ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م)، ٤/٧٧.

(٢) ابن بكر احمد بن عمر بن عبد الحق البزاز (ت: ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م)، مسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة، ٢٠٠٩م)، ١٨/٢٥٤؛ احمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت:٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م) ٥/٥٤؛ ابن أبي عاصم، الآحاد والمثاني، ١/ ٢٠.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/٤٠٠.

(٤) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٣١، ٣٢.

إلهين (مُذكر ومُؤنثٍ)، فعليه جعل من (إساف ونائلة) رمزاً لإلهين مسؤولين عن الخصب والتّكاثر، فاستحقَّا العبادة [١].

ونستدل على منهجه النّقديّ بمثال آخر من كتابه (قبائل مَذحِج) عند حديثه عن يوم البيداء بين قبيلتي عدوان ومَذحِج بمناقشته للرواية التي وصفت هذا اليوم؛ إذ يرى فيها مبالغة واضحة، حينما جعلت حجم القبائل المُشتركة في هذا اليوم قبائل مَعْدَ التي كانت بأرض تهامة لدى اقترابها من مواطن قبيلة حكم بن سعد العشيرة من مَذحِج ، حاربتها سعد العشيرة، فعملت على إخراجها إلى الحجاز [٢]

وخلُص من تشكيكه بالرّواية إلى أنَّه من غير المعقول أن تُهزم قبائل مَعْدٍ من قبل قبائل من مَذحِج سعد العشيرة، ورجح أن تسمية معد تسمّت بها إحدى قبائلها، وهي قبيلة عدوان التي تزاحمت مع قبيلة الحكم بن سعد العشيرة في مواطنها، مِمّا أدّى إلى اقتتالهم وانسحاب عدوان إلى الحجاز [٣]

ونذكر مثالاً آخر عن نقده للرّوايات الإخباريّة في أثناء حديثه عن أيّام العرب، إذ يرى سمَّار أنّ دراسة أيّام العرب قبل الإسلام بحاجة إلى إعادة نظر موضوعيّة، تغربل هذا الكم من المُبالغات، وتضع الأيّام في صورتها الصّحيحة، على سبيل المثال، تعطي روايات الأيّام انطباعاً للوهلة الأولى على أنّ حرب البسوس (بين بكر وتغلب) استمرّت قرابة أربعين عاماً، ولكن في الواقع استحالة القتال بينهما لهذه المدّة الطويلة نسبيّاً، إذ ما أخذنا بعين الاعتبار الإمكانات البشريّة والماديّة للعرب حينذاك، فهي لا تتعدى العداوات بينهما، فالملاحظ من مرويّات حرب البسوس أنّ أيّام القتال الفعلي فيها، لم تتجاوز الستة أيّام[٤] وكانت أيّاما متباعدة، وأنصافاً لعرب قبل الإسلام، إنّ الاقتتال والحروب، لم يكن مقتصرا على العرب وحدهم آنذاك. إنّما نقرأ عن حروب واقتتال في أمم أخرى منها، الهنود القدماء، والإغريق، والرومان.. [٥]، ومهما اختلفت أسبابه، حتّى إنّها كادت تكون سمة لازمت تاريخ هذه الأمم[٦].

٦- المنهج الشمولي في دراسته للمعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة:

أحدُ السّمات الرَّئيسة لمنهج سمَّار هو شُموليّة كتاباته من حيثُ البعد الزَّمني والجُغرافيّ لتاريخ العرب قبل الإسلام. فهو لا يقتصرُ في كتاباته على منطقة مُعيَّنةٍ من بلاد العرب أو على مدةٍ زمنيّةٍ

---

(١) سمّار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤٨، ٤٩.

(٢)ابن الأثير عزالدين علي بن ابي الكرم محمد بن عبد الكريم الجزري، ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ، ١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، (بيروت ،دار صادر، ١٩٦٥م) ،٥٢٤/١؛ عبد القادر بن عمر ،البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة، مطبعة المدني، د.ت)، ٢/ ١٦٥.

(٣) سمّار، قبائل مَذحِج، ٧٥، ٧٦.

(٤) أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، الدينوري (ت:٢٧٦هـ، ٨٨٩م)، المعارف، تحقيق: ثروة عكاشة، (ط٢،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م)، ٦٠٥.

(٥) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، (بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت)، ١/ ٦٣.

(٦) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٦٨.

مُحدّدةٍ، بل يُوسّع نطاق دراسته ليشمل ممالك وقبائل عربيّة عدّة، فضلاً عن تأثير الحضارات المجاورة للعرب. وهذا الأمر قد غطى مساحة واسعة لفهم مجتمعات العرب قبل الإسلام، ولاسيّما فيما يخص مُعتقداتهُم الاجتماعيّة.

وأمّا فيما يخصّ المُعتقدات الدّينيّة فامتدّ حديثه ليشمل المُعتقدات الدّينيّة لعموم الممالك والقبائل العربيّة قبل الإسلام، أي أنَّ منهجه لم يقتصر على دراسة تاريخ العرب في منطقةٍ معينةٍ أو مدّة زمنيّة محدّدة. بل توسع تاريخيّاً وجغرافيّاً، ليشمل مناطق مختلفة من بلاد العرب قبل الإسلام، وقدّم تحليلاً للتفاعل بين العرب والحضارات المجاورة مثل العراق ومصر وسوريا.

على سبيل المثال في حديثه عن اقتران الآلِهَةِ بمواطن المِيَاه في الفصل الثاني (قُدسيّة المياه)[١] من كتابه (المُقدّس عند العرب قبل الإسلام)، يذكرُ شواهدَ عن هذا المعتقد من شمال جزيرة العرب[٢]، ووسطها في (الحجاز)[٣]، وكذلك في جنوبها[٤].

وفي مثال آخر يدل على اتباع سمار للمنهج الشّمولي زمانيًّا ومكانيًّا، بربط الأحداث التّاريخيّة بين التاريخ القديم وتاريخ العرب قبل الإسلام، ويمكن لنا تصور الاعتقاد السّائد بأنّ النّصر من الآلهة، له جذور تاريخيّة في المنطقة، اقتبسه العرب من الآشوريّين إبان حروبهم معهم في شمال جزيرة العرب، إذ نقرأ ذلك في نصوص آشورية[٥]، أحدها يرجع إلى الملك (آشور بانيبال ٦٦٨–٦٢٧ ق.م)، في حربه مع أمولادي ملك قيدار (مملكة في شمال جزيرة العرب، امتدت إلى دلتا مصر)، جاء فيه": ثم زحف أمولادي ملك قيدار، لمهاجمة ملوك بلاد أمورو الذين أخضعهم لي آشور وعشتار والآلهة العظيمة، لقد أوقعت الهزيمة به بمساعدة الآلهة وأسرته حيًّا[٦].

وصفوة القول مِمّا تقدّم ذكره: إنَّ سمَّار تتبّع جذور أغلب المُعتقدات عند العرب قبل الإسلام، وحاول تأصيلها أو معرفة التّأثير الحضاريّ للحضارات المجاورة فيها، الأمر الذي جعل منهجه ينماز عن بقيّة المناهج التي نظرت إلى تاريخ العرب قبل الإسلام بمعزل عن التّأثيرات الحضاريّة للدول المجاورة.

---

(١) ينظر: سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ٧٩، ٨٣.

(٢) أبو محمد عبد الملك ، ابن هشام (ت: ٢١٣هـ أو ٢١٨هـ / ٨٢٨ م أو٨٣٣ م)، السيرة النبوية، تحقيق: طه الرؤوف سعد، (بيروت، دار الجبل،١٤١١ هـ)،٢٢٨/٢

(٣) ينظر: ابن الكلبي، الأصنام، ٩، ٢٩.

(٤) ينظر: رويستن، سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة: عبد الوهاب علوب، (مصر، مطابع الأهرام، ١٩٩٧م)، ١٨٠.

(٥) فيصل، الوائلي، تاريخ العرب القديم في النصوص الآشورية ٨٥٣–٦٣٠ ق.م، (الكويت، ١٩٨٧م) ٩١، ٩٢.

(٦) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٨٧.

٧- **المنهج الاستقرائي:**

هو أحدُ المناهج في الكتابة التّاريخيّة التي اتَّبعها سمَّار في دراسته لتاريخ العرب قبل الإسلام برؤية شاملةٍ، فبدأ بجمع المعطيات التّاريخيّة من نصوص أدبيّة، ودينيّة، وروايات إخباريّة، ونقوش وكتابات قديمة، مثل النّقوش اليمنيّة والثموديّة والصّفائيّة والنّبطيّة واللحيانيّة، عمل بعدها على تحليل تلك المُعطيات، وربط الأحداث بعضها ببعض، أو المُعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة بعضها ببعض، ومن ثم يصل إلى نتيجة لهذا الربط، أي أنّه يضع فرضيّة لبحوثه ويحاول أن يصل إلى النتائج بِمَا تَدعم هذه الفرضيّة أو تُخالفها.

على سبيل المثال: عند حديثه عن علاقة الآلهة بالحياة العسكريّة، ذكر سمَّار أنّ هناك شواهد عدّة على أهميَّة الدُّور الذي تؤدّيه الآلهة في الحياة العسكريّة، نكتفي بما نطالعه في النّقش الموسوم (Ja:555) عن التّحصينات العسكريّة في دولة سبأ: من (مضبب) وتعني جداراً أو تحصيناتٍ، و(جنا) وتعني سوراً، و(محفدت) وتعني أبراجاً، كانت تُهدى إلى إلههم القوميّ المقه[١].

ويرى أنَّ هذا يعزز اعتقاد المُقاتل السبئيّ، بأنَّ هذه التّحصينات معززة بحماية وحراسة الإله، أو رُبما ما يُثير الحماس الدّفاعيّ عندهم؛ لأنّ هذه التّحصينات هي من أملاك الإله، وأنّ سقوطها مدعاة لسخط الإله المقه عليهم؛ لذا تدفعهم هذه القدسيّة للذُّود عن حِمى الإله[٢].

ومثال آخر، عند حديثه عن تقديس الحيوان وعبادته، فيقول: وَلنا أن نفترض فَرْضِيَّة ونحن نروم الكتابة عن المُقدّس من الحَيَوَان عِنْدَ العرب قبل الإسلام، ونتساءل، لماذا قدّس العرب قسماً من الحَيْوَانَات دُون سواها؟ ما أوجه هذا التّقديس؟ هل ارتقى هذا التّقديس إلى عبادة قسماً من الحَيْوَانَات؟ هل كان معتقد تقديس الحَيَوَان وعبادته من ضمن دائرة معتقدات الشَّرق الأدنى القديم (العراق القديم اختياراً)؟ وهل من مُتَمَاثِلَات في معتقد تقديس الحَيَوَان؟ محاولاً الإجابة عن هذه التساؤلات، بما يتوافق معها أو على الضِّدّ منها[٣]. وهنا نلحظهُ يفرض فرضيّات، وفي ضوء المعطيات التّاريخيّة والآثاريّة يستقرئُ إجابات عنها.

وخلاصةُ ما ذكرناه آنفاً أنَّ سمَّار اعتمد المنهج الاستقرائيّ في كتاباته بالاعتماد على النّقوش وتوظيفها، وتقديم فرضيّات وإجاباتٍ عنها، ولم يغفل عن التّعريف بالمصطلحات الغريبة، وكانت آراؤهُ منطقيةً مُدعَّمةً بدلائل من المصادر الأوليّة.

---

(١) نبيل عبد الوهاب عبد الغني، السروري الحياة العسكرية في دولة سبأ دراسة من خلال نقوش محرم بلقيس، (اليمن، مطبعة جامعة صنعاء، ٢٠٠٤م)، ٩٣.

(٢) سمّار، المعتقدات المثو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٨٣.

(٣) سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ١١٣.

٨- **المنهج المقارن بين حقبتي تاريخ العرب قبل الإسلام وما بعده**

اتَّبع سمَّار منهجًا نقديًّا عند مقارنته للمعتقدات الدّينيّة أو الاجتماعيّة التي مارسها العرب قبل الإسلام، مع تعديل سلوكيّة هذه المُعتقدات سواء أكان بالرّفض أم بالتّشذيب بعد بزوغ الإسلام، وجعلها تتّفق مع صيغة التّوحيد التي جاء بها، وهنا حاول جاداً بيان سلبيّات قسم من المُعتقدات التي مارسها العرب قبل الإسلام، وكيف أصبحت عليه بعد بزوغ فجر الإسلام.

وفي هذا السياق توخّى تقديم صورة واقعيّة عن التّطورات الحاصلة في المجتمع العربي بعد ظهور الإسلام، وكيف أنّ معتقدات اجتماعيّة ودينيّة قد تغيّرت أو تطوّرت، على سبيل المثال: عند حديثه عن نذور العتائر يقول: وصفوة القول: إنّ العتائر هي الذبائح التي تذبح عند الأصنام، وفي الأغلب كانت تذبح في شهر رجب، لأنّه من الأشهر الحرم عند العرب، لذلك أطلقت عليها(الرّجبيّة)، وأطلق عليها أيضاً (النّسيكة) أي التي تُعتر(تقدّم للذّبح)، ويصبُّ دمُها على رأس الصَّنم، وكانت من نذور أهل الجاهليّة لأصنامهم.

ويستعين سمَّار بكُتُبِ الحديث في هذا الصّدد، ومنها السنن الكبرى للبيهقي إذ يقول: "في عصر الرّسالة الإسلاميّة سُئل رسول الله (ﷺ): يا رسول الله، إنّا كُنَّا نعتر في الجاهليّة فما تأمرنا، فقال: اذبحوا لله عز وجل في أيّ شهرٍ"[(١)]، وفي حديث لرسول الله(ﷺ) (لا فرع ولا عتيرة)[(٢)]، يشرح (السيوطي) قول: (لا عتيرة)، على معنى لا عتيرة لازمة، وقوله(ﷺ) حين سُئل عن العتيرة: اذبحوا الذبح لله لا لغيره في أي شهر كان لا في رجب دون سواه من الشّهور[(٣)].

٩- **منهجهُ في التّوثيق العلميّ:**

وثّق سمَّار معلوماته التي استقاها من مصادره، وكان أميناً في توثيقها وتأصيلها العلمي، لا يتبع منهج السّرد التّاريخيّ فقط، بل اعتمد التّأصيل العلميّ الدّقيق للمعلومة. كذلك لقد استقرأ مصادره المُتاحة بشكل شامل، وعمل على تحليلها بأسلوب أكاديميّ، وهنا أكّد التّزامه بالبحث في ضوء أصول البحث العلميّ الموضوعيّ، وتقيّده بقواعد المنهجيّة الأكاديميّة.

على سبيل المثال: في تسمية مَذحِج فقد أُختُلف فيها المؤرخين، فقد وثّقها من مصادر مُختلفةٍ[(٤)]. أو ما جاء في رواية(الأزهري)[(١)] أو في قول(ابن دريد)"[(٢)]، أو قول (الجوهري)[(٣)]، وأمّا ذكره (البكري)[(٤)]،

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى، ٣١٢/٩.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ٢١٥/٦.

(٣) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٣،٤٤.

(٤) أبو بكر محمد بن الحسن، ابن دريد (ت: ٣٢١هـ/٩٣٣م)، الاشتقاق، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، (ط٢، بغداد مكتبة المثنى، ١٩٧٩م) ٣٩٧ ؛ الطبري، المنتخب من كتاب ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين المطبوع بذيول تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط٢، مصر، دار المعارف، ١٩٨٢م)، ٥٤٢؛ ابو عمر يوسف =

(البكري)[٤]، ففي رواية ترجع تسميتهُم إلى شجرةٍ اسمها مَذحِج تحالفوا عندها فسُمُّوا باسمها[٥]. أو ما ذكره (كاسكل) أنّ مَذحِج في الأصل معبد لإله كان يُعبد في مدينة جُرش على بعد (٤٧٥ كم) جنوب مكة[٦]. ودحض هذا الرأي بقوله: "ويبدو أنّ هذا الرّأي بعيد الاحتمال في ضوء ما أشارت إليه المصادر عن تسمية مَذحِج، والرّاجح أنّ التّسمية من الأكمة التي وُلِدت عليها أمّهم والتي تُسمّى باسمها (مالك بن أُدد) هي الأكثر شيُوعا وقبُولاً[٧].

١٠- تداخل الأدب العربي القديم في منهجه مع التّاريخ:

وثّق سمَّار في كتاباته من الأدب العربي، سواء أكان شعراً، أم نثراً، أم أمثالاً عربيّةً، لأنّه ثمَّة تداخل بين التّاريخ والأدب، فهو لا يتعامل مع الشّعر الجاهليّ على أنّه مجرد نصوص أدبيّة، بل عدّه وثيقة تاريخيّة؛ أماطت اللّثام عن أحوال المجتمع الاجتماعيّة والدّينيّة حتّى السّياسيّة في تلك الحقبة؛ إذ كان الأدب الجاهليّ ولا سيَّما الشِّعر مُثقلاً بالمعلومات عن معارك العرب وأنسابهم وعاداتهم وتقاليدهم وآلهتهم، بل حتّى حياتهم اليوميّة في حقبة قبل الإسلام.

ولا تعلوا أهمّيَّة الشُّعراء فيما قدّموه من معلومات عن تاريخ قبائلهم قبل الإسلام، عمّا قدمه الإخباريّون من معلومات تكاد تكون متأخّرةٍ عن عصر قبل الإسلام، فعمل سمَّار على ربط تاريخ العرب قبل الإسلام بالأدب الجاهليّ، واستخلص منه معلومات غايةً في الأهمّيَّة وظَّفها في مؤلَّفاته، على سبيل المثال، حديثه عن طقوس الاستسقاء انتفع من قصيدة من الأدب اليمنيّ القديم بالخط المسند يتضرّع بها

عبدالله بن محمد بن عبد البر ابن عاصم النمري، (ت :٤٦٣هـ/١٢٦٤م)، الإنباه على قبائل الرواة، تحقيق: إبراهيم الإبياري، (بيروت، دار الكتاب، ١٩٨٥م)، ١١٦؛ ابو المنذر سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري(ت:٥١١هـ/١١١٧م)، الأنساب، (سلطنة عمان، مطابع دار جريدة عمان، ١٩٨٤ م)، ١، ٢٨٣؛ نشوان بن سعيد، الحميري، منتخبات من أخبار اليمن من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، اعتنى بنسخها وتصحيحها: عظيم الدين أحمد، (ليدن، ١٩١٦ م)، ٣٨؛ ابن منظور، لسان العرب، ١/ ١٠٥٩.

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١/ ١٠٥٩؛ الزبيدي، تاج العروس ٥/ ٥٨٥.

(٢) الاشتقاق، ٣٩٧.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ١/ ١٠٥٩؛ الزبيدي، تاج العروس، ٥/٥٨٥.

(٤) أبو عبيد البكري (المتوفى: ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، سمط الآلي في شرح آمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، (ط ٢، د. م، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤ م)، ١/ ٣٦٥.

(٥) أبو العباس احمد بن علي، القلقشندي (ت :٨٢١هـ/١٤١٨م)، صبح الأعشى في صناعة الانشا، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، د.ت)، ١/ ٣٧٨.

(٦) الدور السياسي للبدو في التاريخ العربي، ترجمة وتعليق: منذر عبد الكريم البكر، "مجلة الخليج العربي،تصدر عن مركز دراسات الخليج العربي، جامعة البصرة، المجلد العشرون، ع ١، سنة ١٩٨٥"، ٨٥.

(٧) سمّار، قبائل مَذحِج، ٢٣، ٢٤، ٢٥.

أصحاب النّقش بالدُّعاء إلى الإله (كهل) طلباً للماء بعد أن اشتدّت أزمة القحط، إذ شحّت الأمطار وجفّت الآبار والوديان، إذ جاء في أبياتٍ منها :

أمسكْتَ يا مولانا الْبَلَلْ

في كُلّ ما علا وسَفَلْ

أعن مَنْ مِنَ العطش هزلْ(١).

وفي مثال آخر عند حديثه عن تقديس الملوك ونظر العرب إلى الملُوك برهبة واحترام، وتاريخهم وأشعارهم فيها من الشّواهد ما يُؤَكّد ذلك. منها أنّ العرب كانوا يسجدون لملوكهم، ذلك ما يستشف من قول الأعشى:

فلما أتانا بُعَيْدَ الكَرِى سَجَدْنا لهُ، ورَفَعْنا عَمَارَا (٢)

ولمكانة الملك وعظمته كان يصعب الوصول إليه؛ لذا سمَّته العرب (الحصير)، لأنَّه محجوب عن النَّاس. وهذا ما يُؤَكّده قول الشاعر لبيد بن ربيعة العامري:

ومَقَامَةٍ غُلبِ الرّقاب كَأَنَّهُمْ جِنٌّ لَدَى باب الحَصِيرِ قيَامُ (٣)

ويبدو مِمّا سبق ذكره أن سمَّار استعان بالقصائد الشّعريّة القديمة؛ ليستقي منها معلوماته، وفي الأعم الأغلب يحلّلها وينتفع من المادّة التّاريخيّة التي تضمَّنتها، لذا؛ فقد كان من سمات منهجه توثيق المُعتقدات الدّينيّة والاجتماعيّة والحوادث التّاريخيّة بعد استنطاق كُتُب الأدب، لا سيَّما الشِّعر ديوان العرب وسجلّ مآثرهم.

١١- الربط بين المُعتقدات الدّينيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة:

أنماز منهج سمَّار، بالربط بين المُعتقدات الدّينيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة للعرب قبل الإسلام، وقد عدّ الدّين قطب الرّحى في الأغلب الأعم من حياة العرب قبل الإسلام، فارتبط الدّين بالمجتمع اجتماعيّاً وسياسيّاً. على سبيل المثال، ما كتبه عن المُعتقدات الدّينيّة عند العرب قبل الإسلام، من رؤية للعلاقة بين الآلهة والحاكميّة السّياسيّة، تبدو جديدة في أن عبادة الآلهة وتعظيمها لم يكن مجرد طقوس دينيّة فحسب، بل كانت أيضًا جزءًا من التشكيل السّياسيّ للمالك والقبائل العربيّة، فالآلهة كانت وسيلةً لتحقيق النّصر في المعارك والاتّحادات القبليّة، والتّماسك الدّاخليّ لتلك الاتحادات، والأهمُّ أثر الآلهة في تحقيق النّصر على سبيل المثال يرى سمَّار: إنّ الآلهة في نظر العربيّ قبل الإسلام هي حامية للقبيلة ولأرضها، وهي المدافعةُ عنها في أيّام السَّلم، وأيّام الحرب ما دام الأفراد مطيعين لها ومنفّذين لأوامرها، وشعائرها

(١) أسمهان سعيد، الجرو، الديانة عند قدماء اليمنيين، (دراسات يمنية، صنعاء، ع٤٨، ١٩٩٢م) ،٣٥٥.

(٢) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٩.

(٣) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ٢٢.

المرسومة التي يعرفها ويقرّرها ويقوم على تنفيذها رجال الدّين، فتُقدم للآلهة القرابيّن عند القيام بحملة عسكريّة، أو لطلب النّصر [١].

وفي السّياق نفسه بما يؤكّد علاقة الدّين بالسّياسةَ، بقوله: "جرت العادة عند بعض القبائل العربيّة أنّهم كانوا يصطحبون في معاركهم آلهتهم، أو مقدّسهم، أو ما يتيمَّنُون به؛ من أجل كسب المعركة. ولأنَّ الإله حامياً لشعبه، وذائد عنه، ومؤيد له في السّلم وفي الحرب، لذلك نُعتَ بـ (شيم) أي: حام وحافظ ومُدافع، ويحملونه معهم في القتال، وعليهم أن يؤدُّوا ما عليهم من حقوق لآلهتهم، فإذا نكصوا عن أداء ما عليهم، نكصت آلهتهم عنهم، وعلى ذلك فسروا أسباب الهزيمة التي تقع على المغلوب في الحرب؛ لتخلي الآلهة عنهم"[٢].

ومِمّا نلحظهُ على منهج سمَّار في الكتابة عن المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام، الرُّؤية الجديدة، فلم تكُن تلك المُعتقدات، مجرد طُقوس أو مُمارسات ضمن السّياق الاجتماعيّ فحسب، بل عدّها ممارساتٍ مُؤسّسة للهويّة الاجتماعيّة للقبائل، وتجسيداً للرّوح الجماعيّة لها على سبيل المثال، في قوله: "صُنّفت القبائل العربيّة في تأدية شعائر الحجّ على صنفين هما: الحُمس، والحلة"[٣].

١٢ – تحليل المفردات والمصطلحات المتداولة:

عمل سمار في كتاباته على تحليل المفردات والمصطلحات لا سيّما الخاصّة بالمُعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة تحليلاً دقيقاً، لفهم ما تؤول إليه هذه المصطلحات وربطها بالواقع الاجتماعيّ أو الدّينيّ للعرب قبل الإسلام وقد حملت هذه المصطلحات والمفردات دلالاتٍ اجتماعيّة ودينيّةً، على سبيل المثال في تفسيره لمصطلح الموت[٤].

ومثال آخر في تعريفه لكثير من المصطلحات منها: "التمائم– الخرز– الاترجة– الودع– القبلة– الوتيرة– الكحلة– القررة– الفطسة –السلوة او السلوانة– الرأمة– العطفة– الدربيس– الهمرّة– الصحنة–

(١) ينظر: سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٠٧،٩٢.

(٢) جواد علي، الفكر السياسي العربي قبل الإسلام، المركز الأكاديمي للأبحاث (منشورات الجمل، بغداد،٢٠١١م)، ١/ ٣٩٠؛ سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٨٢.

(٣) ينظر: سمّار، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٦٧، ٦٨. والحمس: وهم قريش ومن دان بدينهم. وفي رواية قريش ومن ولدته من كِنانة وجديلة، وفي أخرى: قَيس من خُزاعة وبني كنانة وبنو عامر بن صعصعة وثقيف وخزاعة، بدرالدين العيني، عمدة القارئ، ٤٠٣/١٠، والحلة: سائر العرب من غير قريش، أبو جعفر محمد بن امية، ابن حبيب البغدادي، (ت: ٢٤٥هـ /٨٥٩ م)، المحبر، تصحيح: ايلزه ليختن شتيلر ،(بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٤٢م)، ١٧٨.

(٤) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ٥٣.

الهصرة– الصدحة – كرار– القرزحلة –التولة– اليشب– الوجيهة– الينجلب– البريم...الخ"[١]. ومثال آخر في كتابه (قبائل مَذحِج...) في توضيح مفردة اللقاح[٢].

١٣– التّوثيق الزّمنيّ والمكانيّ للمعلومة:

تناول سمار في حديثه عن المُعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة وفقاً للتّسلسل الزّمني لممارستها في ضمن السّياق المكانيّ لها، ولم نلحظ أنّه قد قفز في معلوماته متجاوزاً التّسلسل الزّمانيّ والمكانيّ، على سبيل المثال ما أورده عن صلاة الاستسقاء، مستعرضاً الجذور التّاريخيّة لهذا الطقس[٣]، يقول: وكان لصلاة الاستسقاء جذورها الدّينيّة التّوحيديّة، إذ عُرف الاستسقاء بالتّضرُّع إلى الله سبحانه وتعالى، ففي عهد سيّدنا نوح (عليه السلام) أجهد قومه القحط والجدب؛ فدعا قومه إلى الاستغفار لله تعالى، لأنه إن غُّفر لهم ارسل الله عليهم السَّماء مدراراً [٤].

وكذلك عُرف الاستمطار في عهد سيدنا إبراهيم (عليه السلام)، إذ علم أبناءه أسماء متفرّقة لله كانوا يستسقون بها[٥]. وكذلك ما فعله سيّدنا موسى (عليه السلام) حين استسقى لقومه بحسب ما جاء في قوله تعالى: "وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ"[٦]. وربّما كانت فكرة الاستسقاء من الإله توارثها عرب قبل الإسلام مِمّن سبقهم، ولكن أضافوا عليها طقوسهم الوثنيّة وتأثيرات المُعتقدات الدّينيّة المجاورة بالاستسقاء من آلهتهم، بدلالة أنَّ أحد بواعث جلب الأصنام من قِبل عمرو بن لُحي الخُزاعي من البلقاء في بلاد الشّام كان الاستسقاء بها، وذلك حين سألهم عنها، فقالوا: "إنّها أرباب اتخذناها على شكل هياكل علوية وأشخاص بشرية، ننصرها فتنصرنا، ونستسقى بها فتسقينا"[٧].

وكذلك عند حديثه عن قدسية الملوك، إذ جذر لظاهرة تقديس الملُوك في الشَّرق الأدنى القديم، لمّا لها من تأثير تقادمي على عرب الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، ففي بلاد الرافدين ترجع جذور قُدسِيَّة الملُوك إلى عصر فجر السّلالات السّومريّة (٢٨٠٠– ٢٣٧١ ق. م)، مروراً بالعصر الأكّدي(2334–

---

(١) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٣٦،١٣٧،١٣٨،١٣٩،١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤،١٤٥، ١٤٦،١٤٧.

(٢) سمّار، قبائل مَذحِج قبل الإسلام، ١٢٤.

(٣) محمد بن عبد الكريم، الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فتح الله بدران، (القاهرة، المطبعة الأزهرية، القسم الثاني، د.ت،) ٤٦١؛ سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٧١.

(٤)زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ / ١٥٦٢م)، البحر الرائق لشرح كنز الدقائق، (ط٢، دار الكتاب الإسلامي، د.م، د.ت)، ١٨١/٢

(٥) فؤاد إفرام، البستاني، دائرة المعارف، (بيروت، دائرة المعارف، ١٩٧٤)، ٤٨٧.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٦٠.

(٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ٤٦١؛ سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٧١.

٢١٥٤ ق.م)، وكذلك في تاريخ مصر القديمة لم يكن الملك ممثّلاً للآلهة كما في تاريخ العراق القديم، وإنّما كان إلهاً. وانتقل في حديثه إلى قدسيّة الملوك عند العرب الذي لم يختلف هذا المُعتقد عمّا كان سائداً في الشَّرق الأدنى القديم، في تقديسهم للملك. فقد قُدّس حكام العربيّة الجنوبيّة من تسميتهم بـ (المُكرّبين)، وكذلك الملوك في ممالك شمال جزيرة العرب أيضاً[١].

١٤- الحياديّة في عرض مادته التّاريخيّة والدّراسات السّابقة:

راعى سمَّار تناول الأحداث التّاريخيّة أو المُعتقدات الاجتماعيّة أو الدّينيّة على وفق السّياق التّاريخيّ الذي جاءت فيه، دون تطويعها، أو أدلجتها بما يخدم أغراضاً تُبعد الحديث عن الحياديّة والموضوعيّة، وطرح أفكاراً لمؤرّخين معاصرين عدّة من الذين سبقوه، على سبيل المثال: استعراضه للدّراسات الحديثة التي عُنِيَت بأيّام العرب، منها: كتاب أيّام العرب قبل الإسلام لـ (محمد جاد المولى وآخرين)، جُمعت فيه المادّة الخام لأيّام العرب قبل الإسلام من مصادرها الأصليّة، وقد صنّفها تبعاً للقبائل العدنانيّة والقحطانيّة مع تعليقات في الهوامش عن أسماء الأَعلام والمواقع، ودراسة صالح موسى درادكة، الذي توصَّل في دراسته أنّ المؤسّسة العسكريّة في الإسلام لم تأتِ فجأة، وإنما سبقها نشاطات عسكريّة قبل الإسلام[٢].

واستعرض دراساتٍ أدبيّةً عُنِيَت في شعر أيّام العرب، ركَّزت على الجانب الفنّيّ فيه، منها: دراسة الدكتور علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي. ودراسة عفيف محمد عبد الرحمن، الشِّعر وأيّام العرب في العصر الجاهليّ. ودراسة نوري حمودي القيسيّ، الفروسيّة في الشِّعر الجاهليّ. ودراسة منذر خلف الجبوري، أيّام العرب وأثرها في الشِّعر الجاهليّ. وتبقى أهمِّيَّة دراسة الباحثة ابتسام نايف صالح أبو الرّب التي وسمت بـ (صورة الحرب وأبعادها الأسطوريّة)، إذ تطرَّقت فيها إلى: الحرب في الموروث القديم، والأبعاد الإنسانيّة والطبيعيّة للحرب، ناقشت فيها الجذور الأسطوريّة المتعلقة بهذه الحروب، وقد تضمَّنت مادة تاريخيّة اهتمت بحروب العرب ومعتقداتهم. فضلاً عن استنطاقها للموروث العربيّ القديم الذي استند إليه الشّاعر الجاهليّ، وهذا ما تفتقر إليه الدِّراسات التي سبقتها إلى حدٍّ بعيدٍ[٣].

١٥- تقديم رؤيةٍ مختلفةٍ عمّا ساد من المناهج التي تناولت تاريخ العرب قبل الإسلام:

إذ إنّ في الأعم الأغلب أنّ هذه المناهج وصفت تاريخ العرب قبل الإسلام على أنّه تاريخ جاهليّ، تتنازعه الثّارات، بل هو تاريخ مُخجلٌ، بينما منهج سمَّار على الضّدّ من هذه المناهج التي حطّت من العرب وتاريخهم، لذا أنصف في منهجه العرب فيما قدّموه من تاريخ قبل الإسلام على سبيل المثال: اظهر سمَّار أنّ العرب قبل الإسلام كانت لهم دول وممالك في شمال ووسط وجنوب الجزيرة العربيّة وقادة

(١) سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠، ٣٦.

(٢) سمّار،دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٦٧.

(٣) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٦٧.

وملوك لهم التّقديس والإجلال من قبل الفرد العربيّ، وكذلك لهم من المُعتقدات الدّينيّة والاجتماعيّة التي ليست بمعزل عن المحيط الحضاريّ للشّرق الأدنى القديم، بدليل ما ثبته في كتبه لا سيَّما كتابه (دراسات في المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام)، وكتابه الآخر (في جينالولوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة).

وعن حروب العرب وأيّامهم قبل الإسلام التي كانت سبباً في نعتهم بـ (الجاهليّة)، ذكر سمَّار الأسباب الموجبة لها بسبب الطّبيعة الجغرافيّة والعوامل الاقتصاديّة بقوله: "عُدّت الحروب عند العرب قبل الإسلام هاجساً لازم الفرد في أغلب أوقاته، فكانت ظروف البيئة القاسية التي يعيش فيها اغلب قبائل العرب، جعلتهم يتزاحمون على الموارد الاقتصاديّة فيما بينهم، فحتَّم عليهم أن يكونوا حذرين يخشون إزاحتهم من مواطنهم، طمعاً في الكلأ والماء وما إلى ذلك مِمّا له أهمِّيَّة لموطن القبيلة. كما ترتّب على هذه المزاحمة والاحتكاك قيمٌ ومعتقداتٌ، منها:(الثأر، العصبيّة القبليّة، الإجارة...)، شكّلت بدورها بواعثَ إضافيّةً لحدوث وقائع أُخرى. لذا نظر العرب إلى الحرب بقدسيَّةٍ، وتعايشُوا معها؛ لأنّها قضيّة حياةٍ أو موت، دفاعاً عن العِرضِ، أو المال، أو الأرض، في المُقابل هُناك من يُريد أن يسلُب هذا المُقدّس، لينعمَ بعيشةٍ أفضلَ، ويُوسع من نُفُوذِهِ" [(١)].

وعمل سمَّار للحد من المبالغات في الرّوايات الإخباريّة عن أيّام العرب، على سبيل المثال، ما ذكره عن حرب البسوس، بقوله: "تُعطي روايات الأيّام انطباعاً للوهلة الأُولى على أنّ حرب البسوس (بين بكر وتغلب) استمرت قرابة أربعين عاماً، ولكن في الواقع استحالة القتال بينهما لهذه المدّة الطّويلة نسبياً، إذ ما أخذنا بعين الاعتبار الإمكانات البشريّة والمادّيّة للعرب حينذاك، فهي لا تتعدّى العداوات بينهُما. فالمُلاحظُ من مرويّات حرب البسوس أنّ أيّام القتال الفعليّ فيها، لم تتجاوز الستَّة أيّام، أو تسعة أيّام في رواية أخرى، وكانت أيّاماً متباعدة. وإنصافاً لعرب قبل الإسلام، فإنّ الاقتتال والحروب، لم تكن مقتصرةً على العرب وحدهم آنذاك. إنّما نقرأ عن حروب واقتتال في أممٍ أخرى، منها:(الهنود القُدماء، والإغريق، والرُّومان...)، ومهما اختلفت أسبابُها، حتى أنها كادت تكون سمة لازمت تاريخ هذه الأمم"[(٢)]، وكثيرة هي الأمثلة التي زخرت بها مؤلَّفات سمَّار لإنصاف العرب قبل الإسلام، وإظهار صورتهم الحقيقيّة التي شوَّهتها الرّوايات المغلُوطةُ، علاوة على ما دسّه المستشرقون في أغلب المراجع الثّانويّة

١٦- تعزيز الفهم السياقيّ للأحداث أو المُعتقدات:

بَحَثَ سمَّار في تأثيرات البيئة الجغرافيّة في الأحداث التّاريخيّة السّياسيّة أو المُعتقدات الاجتماعيّة أو الدّينيّة أو الجوانب الاقتصادية، كذلك أثر الدّين والاقتصاد في وقُوع عددٍ من الأحداث في مُختلف المناطق من بلاد العرب. كذلك نلحظ الفهم السياقيّ له حضوره في بيان تأثيرات معارك لقبائل عربيّة في

---

(١) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٧١.

(٢) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، ١٦٨.

حدوث التّغيرات الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة أو السّياسيّة لتلك القبائل، على سبيل المثال: ذكره "لتجلّي المُعتقدات الميثولوجية عند سكان الحضر إلى أبعد مَدَاهَا في رفع جنيتا التي وردت في كتاباتهم وتعني (الجنّ) إلى منزلة الآلهة الحامية عندما وضعوها بهيأة منحوتة على أبنية مدينة (الحضر)· وهذا المُعتقد يجد ما يبرّره، فهو نوع من المقاربة لمعتقد آشوريّ أعادوا إنتاجه، بسبب توطنهم في المنطقة ذاتها التي توطَّنها الآشوريون قبلهم؛ فمِمّا لا يقبل الشّكّ أنَّ وضع المنحوتات بهيأة حيوانيّة مُقدّسة كان بوصفها حرزاً لحماية المدينة من الأعداء"[1]. وكذلك عند حديثه عن تقديس الحيوان يشير إلى أنّ العامل الاقتصاديّ كان سبباً في تقديس العرب للإبل، بقوله، "قدّس الثموديّون الإبل، بدلالة العثور على بعض النّقوش والكتابات الثموديَّة يظهر منها فعلاً أنّ الثموديّين كانوا يقدسُون الإبل، إذ وجد نقشاً ثموديٌ يصف راقمه الجمل بأنّه مُقدّس. وكانت النَّاقَة حيوانهم المُقدّس والمُحرّم، وأنَّ اقتصادهم قائمٌ على الإبل، بدليل أنّ قوم ثمود هم الذين اختاروا النَّاقَة آيةً لامتحان النّبيَّ صالح بينهم، لأنّهم يحيطونها بالجلال والتّقديس"[2]، وكذلك تقديس نبات اللِّبان وهو نوع من البخور، بقوله: "وتضيف الشّواهد الآثارية عن قُدسِيَّة اللِّبان، وارتباطه بالمعابد، إذ كانت في المعابد مخازن تُجمع فيها أصناف الطّيب والمُرّ والبخور، وذلك للتّصدير والبيع. وقد كانت المعابد تقوم بمَهمّة وسيط في البيع والشّراء، تبيع ما تخزنه، وتحصل بذلك على عمولة تنتفع منها وتدرُّ عليها أرباحاً طائلةً جداً، تُثرِي منها. وهكذا نجد المعابد وهي تكاد تحتكر تلك الموادَّ وتنفرد ببيعها إلى التُّجَّارِ" [3].

ونخلِص مِمّا تقدّم أنَّ منهج سمَّار في دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام يُمثل أنموذجًا يكاد يكون مُتكاملاً إلى حدٍّ ما؛ إذ اتَّبع فيه مناهج تاريخيّة عدّة، تمثلت: بـ (التحليليّ، والوصفيّ، والنَّقديّ، والاستقرائيّ، والتّفكيكيّ، والشُّموليّ)، وقد ركّز منهجه على إضاءة الجوانب الاجتماعية والدينية لدى العرب قبل الإسلام، وأصبحت كتاباته من المراجع المعتمدة لدى الباحثين في هذه الحقبة، لما قدّمه من معالجة تحليلية تتسم بالجدّة النسبيّة، واعتمد فيها قراءة دقيقة وشاملة للمصادر التاريخية.

كذلك تبين أن سمار بنى مشروعه في كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام على منهج انتقائي وظيفي، يقدّم القراءة الثقافية–الأنثروبولوجية على السرد الحدثي، ويوازن – في عمومه – بين الإفادة الواسعة من المادة التراثية، والحفاظ على خطاب تحليلي متماسك. وهو مشروع لا يخلو من ملاحظات منهجية، لكنه يظلّ إسهامًا جادًا في إعادة التفكير بتاريخ العرب قبل الإسلام، بوصفه تاريخًا للذهنية والمعتقد والرمز، لا مجرد سجل للأحداث والوقائع.

(١) سمّار، المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٠٣، ١٠٤.

(٢) سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ١٢٩.

(٣) سمّار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، ١٨٧.

الفصل الثالث

المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام

المبحث الأول: الإجارة

المبحث الثاني: التَّمائم والرُّقى

المبحث الثالث: الحروب القبليّة العادات والمُعتقدات المُتجلّية في بنيِة الصِّراع

المبحث الرابع: عقائِد الموت

المبحث الخامس: التّشاؤم في المُعتقدات العربيّة القديمة

الفصل الثالث

المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام

المبحث الأول

الإجارة

اهتمَّ (سمّار) بدراسة المُعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام، ومن أبرز موضوعاته موضوع (الإجارة)؛ ففي تحليله هذا، قدّم دراسة شاملة عن هذا الموضوع، مُوضِّحاً أشكالها المتعدِّدة التي كانت سائدة عند العرب قبل الإسلام ودلالاتها اللُّغويّة المُختلفة وآثارها الاجتماعيّة. وسنحاول هنا أن نُقدّم دراسة تحليليّة نقديّة لموضوع الإجارة عند العرب قبل الإسلام على وفق ما تناوله (سمّار)، مُستعرضين المفهوم اللُّغويّ لها، وأنواعها، ودوافع عَقدِها، والالتزامات المُترتّبة على المُجير والمُجار، ونتائِجها:

أولاً: المعنى اللُّغويّ للإجارة

استهلَّ (سمّار)[١] دراسته للمعنى اللُّغويّ للإجارة، مبّيناً جذورها اللُّغويّة واشتقاقاتها، التي تعني المنعة[٢]، والأمانة[٣]، والحماية من الأذى. وارتبطت هذه المعاني بالقيم الاجتماعيّة مثل: الحماية والتّكافل[٤]، وهي تتوافق مع الخصال الاجتماعيّة السَّائدة عند العرب قبل الإسلام، التي اقترنت بمفهوم العزّة والكرامة والزَّعامة والإثرة وحماية الضَّعيف.

ثانيًا: أنواع الإجارة

شكَّلت الإجارة عند العرب قبل الإسلام منظومة اجتماعيّة قيميّة، مُتجاوزة حدود الحماية الفرديّة لترتقي إلى مُستوى العلاقات القبليّة ذات الطابع الاجتماعيّ والتّجاريّ بل والدّينيّ أيضاً. وقد تنوُّعت أشكال الإجارة وصورها، وتباينت في أسبابها، وطبيعتها، وشروطها، وما تهدف إليه، فضلاً عن الجهة المقدِّمة لها طلب الإجارة، الأمر الذي يرسم ملامح بُنية المجتمع ومعايره القيميَّة؛ إذ تكشف الإجارة عن مجموعة من القيم والمفاهيم، بما يُعزّز من قيم المجتمع العربيّ قبل الإسلام من أصالةٍ ونُبلٍ، المُتمثّلة: بـ (الشّرف، والذّمّة، والالتزام بما يترتَّب عن الإجارة، وحِماية المُستجير وما يترتَّب عن الإجارة من واجبات من كلا الطّرفين).

استعرض (سمّار) في دراسته تفصيلات لأنواع عدّة من الإجارة، كانت سائدة عند العرب قبل الإسلام، مُسَلّطاً الضّوء عليها، وهي:

---

(١) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٩٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٤/١٥٤.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ١٣/٢٣.

(٤) الزبيدي، تاج العروس، ٨/٩٩.

١. **الإجارة المُفردة:** قصد بها (سمّار)[١] لجوء الإنسان الى سيّد القبيلة لطلب الحماية.

٢. **الإجارة المتّصلة (حبل الجوار):** ذكر (سمّار) أنّ هذا النَّوع من الإجارة هو المواصلة في طلب الأمان، واستشهد بالقرآن الكريم بقوله تعالى: {واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا}[٢]، وبيّن أنّ العربيّ قبل الإسلام كان يأخذ عهداً عند سفره يُسمّى عقد التَّلاء، وعرَّفه (سمّار) بأنَّه عقد ضمان وجوار وذمّة، وَيُكتب فيه اسم المُجير، ويُعطى للمُسافر، ويكون أشبه بوثيقة يتنقَّل بها المُسافر في مأمن[٣].

٣. **الإجارة الجماعيَّة:** وضح (سمّار) هذا النَّوع بأنّه إجارة قبيلة لقبيلة أخرى، وذكر مثالين عن ذلك: إجارة عقال بن خويلد العقيليّ لبني وائل[٤]، وإجارة ملوك العرب لأحد زُعماء القبائل اليمنيّة سلمة بن الحارث الكنديّ[٥]؛ لمساعدته في يوم خزاز[٦].

٤. **الإجارة بثمن (الجعل أو الجعالة):** قصد بها (سمّار)، ما يُعطى للخفير أجراً على خفارته، ومُقابل هذا الثَّمن، يلتزم رُؤساء القبائل أو أشرافُها بحماية القوافل التّجاريّة، بتخصيص رجال أشدَّاء يصاحبون القوافل؛ لتأمين حمايتها، وإذا عجزوا عن توفير الأمن للقافلة التّجاريّة، يعيدون الجعل إلى أصحابه[٧]، واستشهد (سمّار) بإجارة ملك الحيرة النعمان بن المنذر للقوافل التّجاريّة للفُرس، بمُساعدة بمُساعدة خفراء من قبائل ربيعة ومُضر، حتَّى تصل إلى أرض بني حنيفة[٨]، ومِمّا سُجل على هذا النَّوع من الإجارة في استعراض (سمّار) لها، أنّه لم يُقدّمه بشكل مستوفٍ، إذ اعتمد على شاهدٍ واحدٍ من الحالة التجاريّة، من دون توضيح سياق هذا النَّوع من الإجارة على الصعيد الاجتماعيّ الأشمل.

---

(١) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٩٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٣، الرازي ، مفاتيح الغيب ،٣٢٩/٤.

(٣) محمد حمود، عرفان ، قواعد الأمن في المجتمعات العرب القديمة، (بيروت، مؤسسة الرحاب الحديثة،٢٠٠٠م)، ١٤٤؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٩٩.

(٤) عقال بن خويلد بن عامر بن عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة العامري العقيلي شاعر مخضرم كان يهاجي النابغة الجعدي، وكان رئيس بني عقيل،الأصفهاني، الأغاني، ٣٧/٥؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٠٠.

(٥) سلمة بن الحارث الكندي: تزعم على (بكر وتغلب) بعد موت أبيه آخر ملوك كندة الأقوياء وقتل أخيه شرحبيل بن الحارث ثم توفي بمرض الفالج، ابن حبيب، المحبر، ٣٧٠.

(٦) احمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ، اليعقوبي (ت: ٢٨٤هـ/ ٨٩٧ م)؛ تاريخ اليعقوبي، تحقيق: عبد الامير مهنا مهنا (لبنان، شركة الاعلمي للمطبوعات،٢٠١٠م)، ٢٦٣،٢٦٧/١؛ سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٠٠.

(٧) يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، (مصر، دار المعارف، ١٩٥٩م)، ١٣٨،١٣٩؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٠٠، ١٠١.

(٨) الأصفهاني، الأغاني، ١٧/ ٣١٩؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٠١.

٥. **الإجارة بالجن:** حدَّد (سمّار)[١] سبب استعاذة العرب قبل الإسلام بالجنّ؛ لاعتقادهم أنَّ مواطن الجنّ غير محدَّدة، وأنَّهم يسكنون المفاوز والوديان الموحشة والأماكن المهجورة، واستشهد بالقرآن الكريم في قوله تعالى: {وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقاً}[٢]، وحدّد (سمّار)، أول من تعوذ بالجنّ هُمّ قوم من اليمن، ثُمّ من بني حنيفة وبعد ذلك فشا الأمر في العرب[٣]، وأورد رواية عن السهيلي: إنَّ الحجَّاج بن علاط السُّلميّ قَدِمَ الى مكة ومعه عدد من الأشخاص فأجن عليهم اللّيل في وادٍ مُخيف موحش، فقالوا له قمُّ خذ لنفسك أماناً ولأصحابك؛ فجعل يطوف بهم ويقول:

أَعِيذُ نفسي وأعيذُ صَحْبي من كُلِّ جني   بهذا النَّقْبِ حتَّى أؤوب سَالماً وَرَكْبِي[٤].

٦. **إجارة الحيوان:** ذكر (سمّار) ثلاثة أمثلةٍ عند حديثه عن إجارة الحيوان عند العرب قبل الإسلام، وحدَّد أنَّ أشهر من عرف بإجارة الحيوان هو: كُليب بن ربيعة (كُليب بن وائل) شيخ قبيلة معد العدنانيّة، الذي كان يملك حِمى يُسمّى المُعمر[٥].

٧. واستشهد (سمّار) بمثل ثانٍ عن إجارة الجراد من قبل: مُدلج بن سُويد الطّائيّ الذي منع رجالاً كانوا يطاردون الجراد في حِماهُ، فمنعهم؛ وبسبب هذه الحادثة أُطلق المثلُ القائل: (أحمى من مجير الجراد)[٦]، وكذلك قصّة الأعرابيّ الذي أجار أمّ عامر (الضَّبع)، بعد مُلاحقتها من قبل مجمُوعةٍ من الصَّيّادينَ، فدخلت بيته فأجارها، ثُمّ ما لبثت بعد أيّام أن وثبت عليه فقتلته، وكانت سبباً في المثل

---

(١) دراسات في المعتقدات الاجتماعية ، ١٠١.

(٢) سورة الجن، الآية، ٦.

(٣)القرطبي ، الجامع ١٠/١٩.

(٤) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله السهيلي (ت: ٥٨١هـ/١١٨٥م)، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية، تحقيق: مجدي منصور الشورى (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م)، ٣٥٨/١؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة ، ١٠٢.

(٥) أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني (ت:٥١٦هـ/١١٢٤م)، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، دار المعرفة، د. ت)، ٤٣٩/٢؛ عادل جاسم، البياتي كتاب أيّام العرب لأبي عبيدة، ق١، دراسة مقارنة لملاحم الأيّام العربيّة، تحقيق: عادل جاسم البياتي، (بغداد، مطبعة دار الجاحظ، ١٩٧٦)، ق٢٨٥/١.

(٦) الحسن بن سهل أبو هلال العسكري(ت: نحو ٣٩٥هـ/١٠٠٤م)، جمهرة الأمثال، (بيروت، دار الفكر، د.ت)، ١ /٣٤٣.

القائل: (كمجير أمّ عامر)[١]، فضلاً عن ذكره شخصّاً يُدعى مُجير الطّير، وهو ثَور بن شحمة العنبريّ[٢].

٨. **الإجارة المحدّدة:** ذكر (سمّار) أنَّ هذا النَّوع كان على وفق قُدرات المُجير في حماية المُستجير؛ إذ كان يُجيرهُ من قبيلةٍ واحدةٍ فقط، واستشهد بقصّة إجارة ربيعة بن شكَّل لـ (بني عبس بن بغيض) ضدّ بني كِلاب[٣].

٩. **الإجارة المُطلقة:** عرَّفها (سمّار)، بأنّها تكون دُون قيدٍ أو شرطٍ، فلا تُحدّد بزمانٍ أو مكانٍ، وذكر قصّة إجارة عامر بن الطُّفيل[٤] للشاعر المعروف الأعشى بعد طلب الأخير، فأجابه عامر قائلاً: (أتليتك على الجنّ والإنس)[٥]، ومن الموت، فقال الأعشى: وكيف تُجيرُني من الموت؟ فقال عامر: إن مِتّ أنت في جواري، بعثت إلى أهلك الدّية[٦].

١٠. **الإجارة المشروطة:** ذكر (سمّار) أنَّ هذا النَّوع يكون باشتراط المُجير على المُجار، أن يتعهد بألا يُسيء إلى الجوار أو سُمعة المُجير، وإلّا يكون في حلٍّ من جواره، ويذكر شروط أبي سفيان بن حرب إذا لجأ إليه أحد ليجيره، فيقول لهُ: "يا هذا أنك اخترتني جاراً أو أخترت داري داراً، فجناية يدك دونك، وإن جنت عليك يد فأحتكم حكم الصَّبيّ على أهلهِ"[٧].

١١. **إجارة الظَّعن**[٨]: ذكر (سمّار) أن أكثر من اشتهر بهذا النَّوع، هو: (الشّاعر ربيعة بن مكدم الكنانيّ أحدُ أشهر فُرسان العرب) الذي ضُرب به المثل القائل: (أحمى من مجير الظّعن)[٩].

---

(١) أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي(ت: ٤٢٩هـ/١٠٣٨م)، ثمار القلوب في المضاف والمنصوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥م)، ٥٢٥.

(٢) الثعالبي، ثمار القلوب، ٤٤٨، أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ١٢٨/٢؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة ، ١٠٤.

(٣) الأصفهاني، الأغاني، ١٣٨/١١؛ وينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٠٤.

(٤) عامر بن الطفيل من (بني عامر بن صعصعة) من الشعراء الذين أدركوا الإسلام، وقد وفد على الرسول، وهو يريد الغدر به، ثم رجع كافراً، فمات وهو في طريقه إلى دياره بالطاعون، الصفدي ،الوافي بالوفيات، ٣٣٠/١٨.

(٥) القلقشندي، صبح الأعشى ٤٣٧/١.

(٦) الأصفهاني، الأغاني، ١٤٢/٩.

(٧) شهاب الدين احمد بن محمد بن الفتح الأبشهي (ت: ٨٥٠هـ/١٤٤٦م)، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق: مفيد مفيد محمد قميخة، (ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)، ٢٩٩/١.

(٨) الظعن: الرحيل في الهودج، ومن ثم سميت المرأة التي كانت في هودجها ظعينة، ابي عبيد البكري، سمط اللآلي في شرح آمالي القالي٩١١/١، أبو هلال العسكري، معجم الفروق الفردية اللغوية، تحقيق:(ايران، مؤسسة النشر الإسلامية جامعة المدرسين،١٤١٢هـ)،٣٤٠؛ سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٠٥.

(٩) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ٢٢١/١، ٤٠٩؛ دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة ، ١٠٥.

ويتّضح من عرض (سمّار) لأنواع الإجارة، أنّها أكثر من مجرد آليّة للحماية؛ بل هو نظام اجتماعيّ مُتكامل يُجسّد طبيعة التّنظيم القبلي للعرب قبل الإسلام، ويظهر تشابك المُعتقدات الاجتماعيّة والدّينيّة مع السّلوك اليوميّ الحياتي، ويُبيّن تعدّد أشكال الإجارة وفقاً للحاجة والتّهديدات التي يتعرّض لها طالب الإجارة؛ وكانت الإجارة تمنح للأفراد أو القبائل، لتحقيق الأمان، وثمّة مؤهلات يفترض أن تتوافر في الشّخص المُجير. وقد تجلّت الأسطورة والمقدّس في أنواع من الإجارة، فحملت بعداً رمزيّاً ومعتقداتياً، مثل: الاستعاذة بالجنّ أو حماية الحيوان، أو الإجارة في الحِمَى.

وأظهر تنوع الإجارة بأشكالها المُختلفة عن تنظيم قبلي عالِيَ المستوى، إذ أنتج وعياً جمعيّاً بتأمين الحماية للفرد والجماعة، وشكّلت أعرافاً اجتماعيّة مُلزمة، في ظلّ عدم وجود دولة مركزيّة أو سَلطة قانونيّة. فقد شكّلت الإجارة وسيلة ضبطٍ للعلاقات الاجتماعيّة، وتحقيق توازن أمنيّ يوفُر الأمان في بيئةٍ ساد فيها التّنازع والثّأر والخلعُ والمظلوميّة؛ لذلك ظهر نظام الإجارة؛ لحماية الضُّعفاء، وفي المقابل يؤكد شرف الزَّعامة المجتمعيّة من قبل أسياد القوم وزعماء القبائل، وذلك على وفق قدرتهم على تأمين الحماية للمُستجير بهم.

وفي قراءة أولية تقويميّة، يُحسب لـ (سمّار) أنّه تعامل مع الإجارة لا بوصفها حادثة جزئية أو خُلُقًا فرديًا، بل بوصفها نظاماً اجتماعيّاً مركّب، له: جذور لغويّة، وتجليات سلوكيّة، وأبعاد قيميّة، ووظائف أمنيّة– رمزيّة في مجتمع بلا دولة مركزيّة.

إن هذا المنظور يُخرِج الإجارة من كونها (فضيلة أخلاقيّة) إلى كونها مؤسسة عرفيّة، وهو تحوّل مهم في دراسة المجتمع الجاهليّ، يقترب – وإن لم يُصرَّح بذلك – من مقاربات علم الاجتماع التاريخيّ.

وفي نظرة نقدية لمفهوم الإجارة يتضح اعتماد (سمّار) على المعنى اللغويّ (المنعة، الأمان، الحماية) صحيح من حيث الأصل، لكنه: يميل إلى التوسيع القيميّ أكثر من التحليل التداوليّ؛ أي أنّه ربط المعنى اللغويّ مباشرة بقيم الشرف والعزة دون تتبع تطور الاستعمال الاجتماعيّ للمصطلح. ولا يميّز بدقة بين الإجارة بوصفها فعلًا لغويًا/ طقسيًّا (إعلان الجوار) والإجارة بوصفها نظام التزام متبادل له تبعات سياسيّة واقتصاديّة.

ويبدو من نظرة نقديّة، كان من الممكن لـ (سمّار) تعميق التحليل عبر الموازنة بين: الاستعمال اللغويّ في الشعر الجاهليّ، والاستعمال الإخباريّ في كتب الأخبار، والاستعمال القرآني الذي يعيد توجيه المفهوم أخلاقيًّا.

أمّا عن تصنيف أنواع الإجارة، فقد تميّز عرض (سمّار) بتنوّعها، لكن هذا التنوّع يطرح إشكالين نقديين: إشكال التصنيف المفهوميّ، فبعض الأنواع التي عدّها (سمّار) (أنواعًا) يمكن النظر إليها بوصفها: درجات أو شروطًا (الإجارة: المطلقة/ المشروطة/ المحددة)، أو تجليات رمزيّة لا أنظمة مستقلة.

وممّا يُذكر أنّ (سمّار) خلط بين الواقعيّ والأسطوريّ في أنواع، مثل: الإجارة بالجن، وإجارة الحيوان، والأمثال الرمزية (كمجير أم عامر)، وهنا لم يُمارس (سمّار) تفريقًا نقديًا كافيًا بين: الخبر التاريخيّ، والتمثيل الرمزيّ، والمثل بوصفه بناءً أخلاقيًا لاحقًا. وهنا يُلاحظ ميلٌ للبحث عمّا تُخفيه الأسطورة من ذاكرة تاريخيّة، بدل تفكيكها بوصفها خطابًا ثقافيًّا.

إنّ من أهم ما يمكن تشخيصه نقديًّا في طرح (سمّار) أنّه: ركّز على وظيفة الحمايّة، لكنه لم يُبرز بما يكفي البعد السلطويّ للإجارة. فالإجارة ليست فقط: حمايّة الضعيف، بل هي أيضًا: إعلان تفوّق رمزي للمجير، وتثبيت لتّراتبيّة اجتماعيّة، وإعادة إنتاج لهيمنة الزّعامة. والإجارة – في كثير من صورها – تعمل بوصفها: آلية ضبط اجتماعيّ، وأداة استعراض للقوة (لا سيما في إجارة القوافل والحِمى).

ويُسجَّل على (سمّار)– كما أشرتَ بدقة – إلى ضعف معالجته لبعض الأنواع، لا سيّما: الإجارة بثمن (الجعل)؛ إذ اكتفى بشاهد واحد (النعمان بن المنذر) دون: ربطها بالاقتصاد التجاريّ، أو تفسيرها بوصفها نواة (حماية مأجورة) تشبه أنظمة العبور والضرائب. نقديًّا، هذه الصورة من الإجارة: تكشف انتقال المجتمع من الحماية الأخلاقيّة إلى الحماية المؤسسيّة المدفوعة، وهو تحوّل بالغ الأهميّة في تاريخ السّلطة قبل الإسلام.

من النقاط القويّة في عرض (سمّار) وإن لم تُصغ نظريًّا أنّ الإجارة: قامت بوظيفة القانون والأمن في غياب الدّولة، وخلقت التزامًا عرفيًّا يفوق أحيانًا التزام الدّم. لكن التّحليل النّقديّ يقتضي التنبيه إلى أنّ هذا النظام لم يكن محايدًا، بل منح الامتياز للأقوياء القادرين على منح الجوار، وأقصى من لا يملكون القوة أو النسب أو السلاح. أي أنّ الإجارة: تحمي الضعيف، لكنها لا تُلغي بنية الضعف.

ثالثاً: دوافع الإجارة

كانت الإجارة عند العرب قبل الإسلام ظاهرة متعدّدة الأبعاد، تحمل في جنباتها دوافع عدّة تُبرّر وجودها، وقد ساعدت بدورها على استقرار المجتمعات القبليّة وتوازُنها في العمل على إيجاد نوعٍ من الحماية المُتبادلة بين الأفراد والقبائل. وجسّدت الإجارة قيم الشّرف والمكانة، بيد أنّها اعتمدت على القوّة الفرديّة، وبسبب غياب القانون ومؤسّساته عند العرب، جعل النظام الاجتماعيّ والسّياسيّ عرضة لتغيُّرات المصالح القبليّة. في هذه الدراسة سنتناول دوافع الإجارة على وفقِ ما عرضها (سمّار)(١):

١. الحماية من الحروب والغارات.
٢. الضعف الشّخصي أو العجز.
٣. استرداد الحُقوق أو الهروب من الانتقام.

(١) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٠٦.

٤. الإجارة بسبب ارتكاب جُرم[١].
٥. حماية القوافل التّجاريّة، استشهد (سمّار) بإجارة النعمان بن المنذر ببعض زعماء القبائل لحماية قوافله التّجاريّة المتّجهة إلى سوق عُكاظ[٢] .
٦. تعزيز التعاون القبلي[٣].
٧. وهناك دوافع ثانوية للإجارة، متمثّلة في: إسهام التّقاليد والعادات في تكريس الإجارة، إذ عُدّت الضّيافة وحماية المُستجير من القيم الأساسيّة عند العرب قبل الإسلام.

ومما تقدّم نلحظ أنّ (سمّار) قدّم قائمة واضحة ومنطقيّة لدوافع الإجارة، تُظهر أنّها: لم تكن فعلًا عفويًّا، ولا مجرّد استجابة ظرفيّة، بل آلية اجتماعيّة وظيفيّة لمعالجة: الخوف، والضعف، والخلّل الأمنيّ، وتنازع المصالح. غير أنّ هذا الطرح، على أهميته، ظلّ أفقيًّا؛ أي يصف لماذا تُطلَب الإجارة، دون أن يُحلّل: كيف تشكّلت هذه الدوافع تاريخيًّا، ولمصلحة مَن عملت، وما علاقتها بتحوّلات الاقتصاد والسياسة والسّلطة.

ويبدو أنّ دافع الإجارة للحماية من الحروب والغارات، هو الأكثر بداهة، لكنّه يكشف عن: هشاشة معالجةُ البنيةِ الأَمنيّةِ القبليّة، وتحليلُ تحوُّلِ الإجارةِ إلى بديلٍ عن (السِّلامِ العامّ). ولم يُبَيِّن أنَّ هذا الدافعَ يَزدادُ حدَّةً في أثناء الاحتدامِ القبليّ، كما في حروبِ داحسٍ والبسوس، ويتراجعُ نسبيًّا في مواسمِ الأسواقِ والأشهرِ الحُرُم. وبذلك تُفهَمُ الإجارةُ بوصفها ممارسةً متغيّرةً تاريخيًّا، لا ظاهرةً ثابتةً اجتماعيًّا.

وربط (سمّار) دافع الإجارة بالحماية الإنسانيّة، لكنّه أغفل: أنّ الضعف نفسه مفهوم اجتماعيّ نسبيّ، وأنّ طلب الإجارة يُعيد تصنيف الفرد داخل الهرم القبليّ. فالمستجير: يُحمى جسديًّا، لكنّه يُفقد استقلاله الرّمزيّ. وهنا تتحوّل الإجارة إلى علاقة تبعيّة، لا مجرّد حماية.

ويبدو ممّا طرحه (سمّار) عن الإجارة من أجل استرداد الحقوق أو الهروب من الانتقام، كان يمثّل صورة مبكرة لـ (اللجوء السّياسيّ)، وتعليق منطق الثأر مؤقتًا. لكن (سمّار) لم يناقش: مدى فاعليّة الإجارة في تحقيق العدالة، ولا تحوّلها أحيانًا إلى وسيلة لتعطيل القصاص لا لإنصاف المظلوم. وبذلك تغدو الإجارة: أداة تسوية، لا أداة عدل.

أمّا عن الإجارة بسبب ارتكاب جرم، فهذا من أكثر الدوافع إشكالية، إذ يكشف: التناقض بين قيم الشرف والحمايّة، وبين احتضان الجاني. كان يستدعي هذا الدافع تحليلًا أخلاقيًّا أعمق: هل الإجارة هنا

---

(١) أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود، الآلوسي (ت: ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠م) بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق: محمد بهجة الأثري (ط٣، مصر ، مطابع دار الكتاب المصري ، د.ت) ١٥٠/١؛ وينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة ، ١٠٧.
(٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١٥/٢؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة ، ١٠٨.
(٣) ابن حبيب، المحبر، ٢٦٥،٢٦٦.

تعبير عن الرحمة؟ أم عن هيمنة القويّ القادر على تعطيل العدالة؟ وغياب هذا السؤال يُضعف الطرح النقديّ.

وفي موضوع حماية القوافل التجاريّة، إشارة (سمّار) إلى إجارة (النعمان بن المنذر) مهمّة، لكنها: جاءت معزولة عن سياق الاقتصاد الإقليميّ، ولم تُربط بطريق التجارة بين اليمن والشام والعراق. نقديًا، هذا الدافع يُمثّل: انتقال الإجارة من نظام قيمي إلى نظام اقتصاديّ– سياسيّ، وبداية تَشكُّل حماية مأجورة أقرب إلى (رسوم العبور). وهو تحوّل مفصليّ لم يُستثمر تحليليًا.

عرض (سمّار) تعزيز التعاون القبليّ، بوصفه قيمة إيجابيّة، لكنه: لم يناقش طبيعته البراغماتيّة، ولا كونه تحالفًا مصلحيًّا مؤقتًا. فالتعاون عبر الإجارة: يُنتج تضامنًا هشًا، سرعان ما ينهار عند تغيّر موازين القوة.

يمكن القول إنّ (سمّار): أحسن رصد دوافع الإجارة، لكنه لم يُحوّلها إلى نموذج تفسيريّ، فالإجارة: ليست فقط استجابة للخطر، بل أداة سلطة، وآلية ضبط اجتماعيّ، ووسيلة لإعادة إنتاج التراتب القبليّ.

رابعاً: طلب الجوار

تناول (سمّار) موضوع طلب الجوار عند العرب قبل الإسلام، وهو أحد أبعاد القيم الاجتماعيّة التي دلَّت على مفاهيم العزّة والشّرف والكرم. وقد عُدّ مُرتكزاً لحفظ حقوق الفرد والقبيلة وتأمين الحماية لهما، سواء أكانت الحماية من الأذى أم من الخوف والعدوان. في ضوء ذلك، تتجلّى معانٍ عدّة تتعلّق بعادات العرب قبل الإسلام في طلب الجوار، والتي جعلت من مراسيم طلب الجوار وطقوسه عمليّة مُنسجمة مع قيم العرب الاجتماعيّة والدّينيّة، سواء أكانت قبل الإسلام أم بعده فقد عمل الإسلام على تشذيبه من ظاهرة الإجارة، وجعلها مُنسجمة مع القيم العربيّة والتّوحيديّة. وسنستعرض كيف يدخل الشّخص في جوار شخص، أو قبيلة في جوار قبيلة، وذلك على وفق الآتي:

١. الطّلب الصّريح للجوار(١).
٢. مراسم طلب الجوار: ذكر (سمّار) هذه المراسم بشكل مفصّل، منها أكل الطعام في بيت المُضيف يُعدّ في جواره، على سبيل المثال: حين أراد ربيعة بن شكَّل، أن يُجير بني عبس بن بغيض ضدّ بني كلاب، فقال لهم أمهلوني حتَّى أطلع قومي، إلا أنّ قومه رفضوا، فاحتكموا إلى الأحوص بن جعفر، فذكروا له من أمرهم، فقال لـ (ربيعة بن شكَّل): "أطللتهم طلك، وأطعمتهم طعامك قال: نعم، قال: فقد

---

(١) جواد علي، المفصل، ٣٦٢/٤، وينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٠٩.

أَجرت القوم، فأنزلوا القوم وسطهم وأجاروهم"(١)، ودخول قبة سيّد القبيلة يُعدّ عقداً لداخلها بالجوار، بدليل: "قبة المعاذة لآل ملحم بن ذهل بن شيبان من دخل إليها أو لجأ إليها أعاذوه"(٢).

٣. وظيفة النّساء في طلب الجوار: استشهد (سمّار)(٣) بإحدى نساء قُريش في مكة، وهي: (سُبيعة بنت عبد شمس بن عبد مَنَاة)، التي ضربت لها خباءً في أثناء حرب الفُجار، وهي حرب دارت رحاها بين كِنانة وقيس، فبعد هزيمة قيس أصبحت خباؤها ملاذاً لهم(٤)، وذكر أكثر من مثال عن إجارة المرأة قبل الإسلام. واستعرض رموزاً دالّة على طلب الجوار(٥)، وهي كالآتي:

- تنكيس الرّمح أمام الخباء(الخيمة الصغيرة)، وعدم رفعه.
- تُعلّق الثّوب بحبل الخباء.
- رمي رداء من المُجير إلى الجار.
- تعليق رشاء الرّجل (الحبل) برشاء البئر، فيمضي العقد مع صاحب البئر(٦).
- الأماكن المقدّسة وسيلةً للحماية، مثل: (مكَّة، وكعبة نجران)(٧).
- الاستعادة ببعض القبور طلباً للحماية، على سبيل المثال: تقديس قبر عامر بن الطفيل وجعله حِمى(٨).
- مراسيم عقد الجوار، مثلما اشتهر في يثرب عن (القوافل(٩) والجعاردة(١٠)).
- المرونة في طلب الجوار.
- التّعامل مع المُجيرين والتزامهم بما يترتّب عليه.

ويبدو ممّا تقدّم، لقد قدّم (سمّار) عرضًا غنيًّا لمظاهر طلب الجوار، شمل الطقوس، والرموز، والممارسات، مع الاستشهاد بأمثلة تاريخية وشواهد سرديّة، ما يجعله مرجعًا مهمًّا في تجميع المادة

---

(١) الأصفهاني، الأغاني، ١٣٨/١١.

(٢) ابن حبيب، المحبر، ٣٥٠؛ وينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١١٠.

(٣) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١١١.

(٤) الأصفهاني، الأغاني، ٧٢/٢٢.

(٥) ينظر: الأصفهاني، الأغاني، ٧٢/٢٢؛ وينظر: سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ١١٠، ١١١.

(٦) ابن حبيب، المحبر، ٤٣٣،٤٣٤، الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، (ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ١٦٧/٢؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١١١،١١٣.

(٧) ينظر: الأصفهاني، الأغاني،١١/ ٣٨٢ ،١٤/١٥؛ سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١١٣،١١٤.

(٨) الأصفهاني، الأغاني، ٦٧/١٧.

(٩) القواقل: هم قوم من الخزرج من بني عوف بن الخزرج ويقال انهم سموا بالقواقل؛ لأنهم إذا استجار بهم رجل دفعوا له له سهماً وقالوا له: قوقل بيثرب حيث شئت، ، ابن هشام ،السيرة النبوية، ٢٩٤/٢.

(١٠) الجعاردة: هم بنو مرة بن مالك بم أوس ويقال كانوا إذا أجاروا أحداً قالوا جعدر حيث شئت، الزبيدي، تاج العروس ٤٤٤/١.

الأولية حول الإجارة. ونجح في ربط طلب الجوار بقيم العزّة والشرف والكرم، وأظهر كيف اندمجت هذه الممارسة في المنظومة الأخلاقية للعرب قبل الإسلام، ثم في صورتها المُشذَّبة بعد الإسلام.

ويُحسب له إبراز إسهام النساء في الإجارة، وتوثيق حضورهن بوصفهن فاعلات اجتماعيات في منظومة الحمايّة، وهو جانب غالبًا ما يُهمَل في الدراسات التقليديّة. وعرض الجوار الفرديّ والقبليّ، والمكانيّ (المواضع المقدسة، والقبور، والبيوت)، ما يُظهر مرونة الظاهرة وتعدّد تمظهراتها.

يمكن القول إنّ (سمّار) أنجز عملاً تجميعيًّا وصفيًّا مهمًّا في رصد ظاهرة طلب الجوار، لكنه لم ينتقل بها إلى مستوى التحليل التاريخيّ– الاجتماعيّ النّقديّ. فالإجارة عنده قيمة أخلاقيّة أكثر منها بنية سلطة، وممارسة عرفيّة أكثر منها أداة لضبط المجتمع وإدارة العنف.

خامساً: الالتزامات المُترتّبة على الإجارة

تُعدّ مسألة الالتزامات المترتبة على الطّرفين المعنيّين بالإجارة، أي المُجير والمُستجير على قدر كبير من الأهمّيّة؛ لأنّها تمثل حجر الأساس في ترسيخ العلاقات الاجتماعيّة والسّياسيّة بين قبائل العرب قبل الإسلام؛ لذا لا يمكن التّهاون بظاهرة الإجارة أو الجوار؛ لأنّها من سمات الشّرف والكرامة والعزّة آنذاك، فالإخلال بها يُعدّ خرقاً لتلك القيم.

١– التزامات المُجير

إنّ من أهم متطلّبات الإجارة، واجب المُجير، المتّمثلة في التّكفل بحماية المُستجير به، وهذا ما دَرَجت عليه ظاهرة الإجارة عند العرب قبل الإسلام، فالمُستجير يطلب الجوار من شخص هو سيّد قومه أو أحد أعمدتها، إذ يتمتّع بمكانة عالية في قومه، ويتّصف بالقوّة والمنعة، الأمر الذي يتيح له الوفاء بمسؤوليّة الإجارة؛ لأنَّ الإجارة لا تقتصر على مجرد استقبال المُستجير وحمايته فحسب، بل تمتد للدّفاع عن حياته وحماية شرفه وكرامته في الأحوال جميعها. ومِمّا لا شكَّ فيه قد سّاد في العرف القبليّ أن احترام الجوار يُعدّ مسؤولية قبلية تتجاوز الأفراد لتصبح مسؤوليّة قبليّة، مِمّا يترتَّب عليه أنَّ أيَّ خرق لأعراف الجوار، يُعدّ نقصاً في شرف القبيلة وسمعتها بين القبائل، وقد استعرض (سمّار) أهمَّ الالتزامات التي تتّرتب على المُجير هي:

١– **الحفاظ على ذمّة الجوار:** يرى (سمّار)[١] أنَّ العرب تؤكّد على حفظ الجوار، حتَّى أصبح ديناً وحقاً وواجباً تحافظ عليه، ومن صفات الرئيس أو الزّعيم: الوفاء بعهد الإجارة، وقد استشهد بأكثر من مثال منها: قصّة وفاء مطر المازنيّ[٢].

٢– **الوفاء بالجوار وواجب الدّفاع عن المُستجير:** ذكر (سمّار) أنّه كان على العربي الدّفاع عن المُستجير حتَّى لو كلفه ذلك شنّ حرب على قبيلة بأكملها، ويستشهد بقصّة إجارة هانئ بن قبيصة

(١) دراسات في المعتقدات الاجتماعية ، ١١٥.

(٢) ابن حبيب، المحبر، ٣٤٨.

الشّيبانيّ لـ (النُّعمان بن المنذر) وأهلة وودائعه، الأمر الذي أدّى إلى توتُّر العلاقة ونُشوب معركة ذي قار[1].

٣- **التزام المُجير بالثّأر للمُستجير في حالة القتل:** ناقش (سمّار) ذلك بقوله: يُعامل المجار معاملة الصريح، فتفرض الدّية على مَنْ قتله أو تسبب في قتل أحدِ أفراد عائلته، ويستشهد بأحداث إجارة الشّاعر الجاهليّ الحارث بن همام بن مرة لأبي دواد الأياديّ؛ إذ خرج صبيان الحيّ يلعبون في غدير، فغمسوا ابناً لأبي دواد فقتلوه، فخرج الحارث فقال: لا يبقى في الحيّ صبيٌّ إلا غرق في الغدير، أو يرضى أبو دواد بعشر دياتٍ، فرضي أبو دواد بالدّية، وضرب بذمة جاره المثل القائل: (كجار أبي دواد)[2].

٤- **العواقب الاجتماعيّة والسّياسيّة للإجارة:** إنّ الإجارة لا تقتصر على حماية المُستجير بصفته فرداً، بل تتعدّاها لتشمل قبائل المُجيرين. الأمر الذي قد يؤدّي في بعض الحالات، دخول القبائل في صراعات قد تتطوّر إلى حروب. بدليل، ما حدث في (معركة ذي قار) التي اشتعل أوارها؛ بسبب إجارة بني شيبان لـ (النُّعمان بن المنذر) ضدّ الفُرس، مِمّا تسبب في صراعٍ بين العرب والفُرس في تلك الحُقبة.

ثانياً: التزامات المُستجير

ذكر (سمّار)[3] أنّه، مثلما هناك التزامات على المُجير يتّطلب الالتزام بها، بالمقابل هناك التزامات على المُستجير أن يلتزم بها هو الآخر، تهدف هذه الالتزامات إلى ضمان عدم تعرّض المستجير للخطر أو الإساءة، وعليه، يتعيّن على المُستجير، الالتزام بالآتي :

١. احترام التزامات الجوار.
٢. حُسن السّلوك، وعدم التَّفريط في الأمان.
٣. حُسن العلاقة مع المُجير ومجتمعه.

ثالثاً: الآثار الاجتماعيّة والسّياسيّة للإجارة:

إنّ من الآثار الاجتماعيّة والسّياسيّة للإجارة[4]، على وفق ما ذكره (سمّار)، هي الآتي:

١. أثَّرت الالتزامات المتّبادلة بين المُجير والمُستجير بشكل مباشر في العلاقات بين القبائل عند العرب قبل الإسلام. فكان من نتائجها – أحياناً– حروب قبليّة نشأت بسبب الإجارة.

---

(١) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ)، ٤٧٨/١؛ الأصفهاني، الأغاني، ١١٨/٢، وينظر لتفصيلات أكثر: محمود عبدالله، العبيدي بنو شيبان ودورهم في التاريخ، (بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٤م)، ١٣٨، ١٥٢.

(٢) الأصفهاني، الأغاني، ٢٠٢/٢.

(٣) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١١٤ومابعدها.

(٤) أبو عبيدة، أيّام العرب، ق٥٣٥/١، ٥٣٨؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١٥/٢؛ دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١١٧،١١٨.

٢. إنّ نظام الإجارة جسّد قوّة المُجير ومكانته في قبيلته، وهذا يتطلّب ضمانات قويّة والتزامات تحكم استمرار علاقة الجوار على الصَّعيد الفرديّ والجماعيَّ.

٣. إنّ الإخفاق في الوفاء بالجوار، سواء أكان من المُجير أم المُستجير، يؤدي إلى النّيل من سُمعة المُجير وشرفه، وينسحب الأمر على قبيلته كذلك.

٤. تظهر الالتزاماتُ المُترتّبة على الإجارة عند العرب قبل الإسلام في سياقها الاجتماعيّ والأخلاقيّ، قوّة المُجير ومكانته، لأنّ مفهوم الإجارة لم يكُن مجرد ظاهرة فرديّة، بل مثّل الرّابط المتين بين الأفراد والجماعات.

ويبدو ممّا كتبه (سمّار) عن الإجارة عند العرب قبل الإسلام، هو غلبة الوصف على التحليل؛ إذ يميل العرض إلى التوصيف السرديّ الموسّع لظاهرة الجوار والإجارة، مع اعتماد واضح على الشواهد والروايات، دون تفكيكٍ كافٍ للبُنى العميقة التي تحكمها، مثل علاقتها بإنتاج السّلطة، أو توظيفها بوصفها أداة ضبط اجتماعيّ وسياسيّ داخل النسق القبليّ.

ونلحظ في حديثه تعميم لمفهوم الإجارة بوصفه قيمة أخلاقيّة شبه مطلقة عند العرب قبل الإسلام، في حين أنّ المصادر نفسها تكشف تفاوتًا في تطبيق الجوار بين القبائل، واختلافًا في مدى الالتزام به تبعًا لموازين القوّة والمصلحة، وهو ما يحتاج إلى إبراز أوضح.

اعتمد (سمّار) على أخبار تراثيّة وروايات أدبيّة دون مساءلة كافية لسياقات تدوينها، أو الكشف عن بُعدها التمجيديّ والأخلاقيّ، ممّا قد يُضفي على ظاهرة الجوار طابعًا مثاليًا يتجاوز واقعها التاريخيّ المركّب.

المبحث الثاني

التَّمائم والرُّقى

تناول هذا المبحث موضوع (التَّمائم والرُّقى) على وفق ما عرضه (سمّار) في كتاباته، مع التّركيز على تحليله النقدي لهذه الممارسات التي كانت سائدة بين العرب قبل الإسلام، وسعى المبحث لتوضيح الأسباب التي جعلت هذه الممارسات مستمرة في بعض المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة.

وشكَّلت التَّمائم والرُّقى جزءًا من المُعتقدات الشّعبية والخرافيّة، وقد ارتبطت بشكل خاص بالدّفاع عن النّفس ضدّ الأذى أو لجلب الخير. إلا أنّ هذه الممارسات لا تتوافق مع التّوحيد والإيمان بالله في الإسلام، ولكن ثمة سؤالاً مهماً، ما الرُّقى التي أقرّها الإسلام؟ هذا ما أجاب عنه (سمّار) في حديثه عن التَّمائم والرُّقى قبل الإسلام وموقف الإسلام منها.

سَلّط (سمّار) الضّوء على المفهوم اللُّغويّ للتّمائم، وأنواعها المختلفة. وكيف انتقلت بعض من هذه الممارسات إلى العرب من حضارات مُجاورة، مِمّا جسّد تأثيراً كبيراً لهذه المُمارسات في بنيّة الفكر الشّعبوي آنذاك.

أولًا: التَّمائم – المفهوم اللُّغوي والواقعي:

١. تطرّق إلى مفهومها اللُّغويّ بقوله: هي كل ما يُعلّق[١]، والواقعيّ بقوله: هي الحرز التي تتّخذ عوذاً، والقلائد من السُّيور[٢].

٢. ذكر أسباب اعتمادها، لاعتقاد العرب قبل الإسلام بالجنّ والأرواح الشّرّيرة، لذا لجؤوا إلى التَّمائم والرُّقى بصفتها وسيلةً لحماية أنفسهم منها، ودرءِ العين والأرواح الشّرّيرة. وكانت هذه المُمارسات ناتجة من معتقد راسخ أنَّ العين والأرواح الشّرّيرة لها تأثيرات خفيّة قد تُصيب الفرد أو الماشية، لذا وَقّوا أنفسهم وماشيتهم بهذه التَّمائم والرُّقى[٣].

أنواعها: ذكر (سمّار) أنواعها، وهي:

أ- الخرز بأنواعها (ضدّ الحَسَد تُعلّق للإنسان، وللمحبَّة، وللوقاية من المرض، والخرز التي تُعلّق على الأبل والخيول مخافة العين، وخرز الحمل).

---

(١) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٣٦ ذكر معناها اعتماد على ؛ابن منظور، لسان العرب، ٦٩/١٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٦٩/١٢؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٣٦.

(٣) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن احمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٨٧)، ١٦٤/١٧.

ب- المعادن والحلي وتعليق الأجراس؛ لاعتقاد راسخ أنَّ قرقعة الأجراس تُثير نفور الجن والأرّواح الشّريرة، وتمنع تأثيرهم على الإنسان أو الحيوان، وسنتطرّق الى ذكر أنواعها، على وفق ما ذكرها (سمّار)(١):

- خرز العين (الحسد).
- التّميمة: وهي خرزة رقطاء تُنظّم وتُعلّق في سير في العُنق(٢).
- الأترجّة: خرزة تكون في عنق الصّبيّ، لوقايته من العين(٣).
- الودع أو الوداعةُ: خرزة بيضاء تُجلب من البحر، تُشبه الصَّدف، تُعلّق على الأولاد لحمايتهم من العين والسِّحر(٤).
- القبلة: خرزة تضعها المرأة على صدرها لدفع العين(٥).
- الوتيرة: خرزة بيضاء، تُعلّق في أعناق الصّبيان لدفع العين(٦).
- الكحلة: خرزة سوداء تُعلّق على الصبيان للوقاية من العين والنّفس من الجنّ والإنس فيها لونان بياض وسواد اختلطا(٧).
- القررة: خرزة تُعلّق من العين(٨).
- الجزع اليمانيُّ: خرزة تُعلّق في أعناق الصِّبيان، ويروى "إنّ حليمة السّعديّة كانت تُعلّق في عنق الرّسول محمد صلى الله عليه وسلم خرزة يمانيّة"(١).

---

(١) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٣٦، ١٥٠.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٦٩/١٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٨٠/٢٦؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٣٧.

(٣) الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، ٢٣٧/١٠

(٤) القرطبي، الجامع، ٢٤٢/٢٠.

(٥) أبو بكر محمد بن الحسن ، ابن دريد الأزدي (ت: ٣٢١هـ/٩٩٣م)، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٣٧٣/١؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٣٨.

(٦) عبد الرحمن خليل بن احمد، الفراهيدي، (ت: ١٧٥هـ، ٧٩١م) العين، تحقيق مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي ، (بيروت ، مكتبة الهلال ، د.ت) ١٣٣/٨.

(٧) عزالدين عبدالحميد بن هبة الله المدائني ، ابن أبي الحديد (ت: ٦٥٦هـ /١٢٥٨م) شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو أبو الفضل إبراهيم، (بيروت، دار الجيل، ١٩٧٨)، ٤٢٧/١٩؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٣٨.

(٨) أبو منصور محمد بن احمد، الأزهري، (ت: ٣٧٠ هـ ، ٩٨٠م) تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض ، (بيروت، دار التراث التراث ، ٢٠٠١م) ١٤٨/١.

- خرز المحبَّة: هي على أنواع: (الفطسة[٢]، السّلوة[٣]، الرّامة[٤]، العطفة[٥]، الدربيس[٦]، الهُمرة[٧]، الصَّحنة[٨]، الصَّدحة[٩]، القُبلة[١٠]، كرّار [١١]، القرزحلة[١٢]، والّتولة[١٣]).
- خرز الوقاية من الأمراض: ذكر (سمّار) أن اغلب العرب قبل الإسلام، اعتقدوا أنَّ هناك قوى خفيّة تؤثر على الأجسام فتُصيبها بالأمراض، وللوقاية من هذه الأمراض يقتنون نوعين من الخرز، هما: (اليشب، والوجيهة)[١٤].
- الخرز التي تُعلّق على الإبل والخُيول: (الينجب، والوتيرة، والقبيل أو الُقبلة) [١٥].
- خرز الدُّخول على السَلطان: خرز تُستعمل لتسهيل الدّخول على السَلطان أو مَنْ هم بمنزلته، وهي على نوعين (الوجيهة، والخصمة)[١٦].
- خرز لمنع الحمل: تحملها النّساء لمنع الحمل[١٧].

---

(١) أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ، ابن عساكر(ت :٥٧١هـ/١١٧٥م)، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرابة، (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م)، ٤٧٤/٣؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٣٨.

(٢)سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٣٩.

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٤٢٥/١٩.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ٣٩٥/٤.

(٥) امجد الدين محمد بن يعقوب، الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ/١٤١٤م)، القاموس المحيط (بيروت، دار العلم للجميع، د. ت)، ١٤٣٤/١.

(٦) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٥٥٢/١.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، ٨١/٦.

(٨) الأزهري، تهذيب اللغة، ١٥٩/٦.

(٩) أبو الحسن علي بن إسماعيل، ابن سيدة (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٥م)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ١٤٣/٣.

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، ٧٢/٥.

(١١) ابن منظور، لسان العرب، ١٧٣/٥.

(١٢) ابن منظور، لسان العرب، ٤٢٧/١٩.

(١٣) الزبيدي، تاج العروس، ١٤٦/٢٨.

(١٤) ابن منظور، لسان العرب، ٥٦٠/١٣؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٤٣.

(١٥) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٤٤.

(١٦) الزبيدي، تاج العروس، ٥٣٩/٣٦.

(١٧) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ، ابن السكيت (ت: ٣٤٤هـ/٩٥٥م)، إصلاح المنطق، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون، (ط٤، القاهر، دار المعارف، ١٩٤٩م)، ٤٣٠؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٤٤.

ج- تعليق القلائد وأوتار القسيّ: لم يغفل (سمّار) التّحليل النّفسيّ والاجتماعيّ لهذه الممارسات؛ لأنَّ العرب قبل الإسلام اعتقدوا بأنّها توفر لهم الأمان والسّيطرة إلى حدٍّ ما على ما يجهلون، وتعليقها؛ لأنَّ ثمّة خوفاً مستمراً ينتابهم من التّأثيرات غير المنظورة أي غير المرئية والمُتمثّلة بالعين والحسد التي اعتقدوا أن لها وقع تأثير سلبيّ عليهم، وكذلك عوائلهم وحيواناتهم(١).

- تعليق الخيوط: (الرّتيمة، البريم، التّحويطة، الحقاب)(٢).
- النفرة للصّبي مخافة العين والحسد(٣). وذكرها (سمّار) على أنواع:
- تعليق أعضاء الحيوانات: (كعب الأرنب، سُنّ الثَّعلب، وسُنّ الهرَّة) (٤)
- تعليق الأقذار وعظام الموتى. ويعتقد العربيّ أن تعليق الموادّ (المُنَجّسة") أو المرتبطة بالموت يُعدّ رمزًا لحمايتهم من القوى السّلبيّة التي اعتقدوا أنّها تُؤثّر فيهم(٥).
- السُّمرة: هي شجرة يسيل منها شيء يُشبه دم الغزال، وكانوا إذا ولدت المرآة أخذوا من دم السُّمرة، وهو أشبه بالصَّمغة فينقِّطون به عين النّفساء، ويرى (سمّار) أنَّ هذا الاعتقاد جاء من تعظيم العرب قبل الإسلام للشَّجر(٦).

ويمكن القول: إنَّ تعليق التَّمائم هو نوع من البحث عن الأمان في عالم مليءٍ بالمخاوف من المجهول. ويبدو من استعراض ما كتبه (سمّار) عن تعليق التمائم، هو هيمنة الطابع التجميعيّ على الطرح، وميل (سمّار) إلى الإكثار من سرد الأنواع والمسميات (الخرز، القلائد، الرموز...) بشكل موسوعيّ، على حساب التحليل البنيويّ الذي يفسّر لماذا نشأت هذه الممارسات، وكيف أدّت وظيفة اجتماعيّة- نفسيّة محددة داخل المجتمع الجاهليّ؟

وعلى الرغم من إشارة (سمّار) في حديثه عن تعليق التمائم إلى البعد النفسيّ (الخوف من المجهول، والبحث عن الأمان)، فالتحليل بقي في إطار التفسير العام. كذلك غياب التفريق بين الممارسة والاعتقاد؛ فلم يُفصل بدقة بين التمائم بوصفها رموزًا ثقافيّة وبين الإيمان الفعليّ بقدرتها التأثيريّة، وهو فارق مهم لفهم درجة (الخرافة) مقابل (العادة الرمزيّة)، لا سيما في المجتمعات التقليديّة.

---

(١) يحيى، الشامي الشرك الجاهلي وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام، (بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٦م)، ٢٢؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٤٦.

(٢) ينظر: أبو الفتح عثمان ، ابن جني ، (ت:٣٩٢هـ/١٠٠١م)، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسين هنداوي (ط١، دمشق، دار القلم، ١٤٠٥هـ)، ٤٢٤/١؛ ابن منظور، لسان العرب، ٤٤/١٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢٢٦/١٩.

(٣) أبن منظور، لسان العرب، ٣٢٥/١.

(٤) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٤٨، ١٤٩.

(٥) الزبيدي، تاج العروس، ٢٥٤/٤؛ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ٧٤٣/١.

(٦) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٤٠٤/١٩؛ الأزرقي، أخبار مكة، ١٣٠/١

وإنّ أشارت (سمّار) إلى استمرار هذه الممارسات في بعض المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة جاءت دون تحليل لسياقاتها الجديدة (الفقر، والهشاشة، وضعف التعليم الديني)، ممّا يُوحي باستمرارية ميكانيكيّة لا تراعي التحوّلات التاريخيّة.

ويبدو أنّ (سمّار) طبق موقف معياري واضح على حساب التحليل النقديّ؛ إذ يظهر الحكم القيمي الرافض للتمائم بوصفها مناقضة للتوحيد بشكل مبكّر، ما يسبق أحيانًا التحليل العلمي للظاهرة، وكان الأجدر تأجيل الموقف الدّينيّ لصالح قراءة اجتماعيّة– تاريخيّة أعمق قبل الانتقال إلى التقييم العقدي.

وعلى الرّغم ممّا تقدّم، قدّم (سمّار) مادّة ثرية من حيث التوثيق والتصنيف، لكنه بحاجة إلى تقليل الطابع الوصفيّ، وتعزيز التحليل النظريّ والنفسيّ، والنظر إلى التمائم لا بوصفها خرافة فقط، بل بوصفها آليّة رمزيّة لفهم القلق والسّلطة والخوف في مجتمع ما قبل الدولة.

ثانياً: الرُّقى

ذكر (سمّار) أنّها نصُوصّ أو كلمات أعتقد الإنسان العربيّ قبل الإسلام، أنّها تحمل قوّة سحريّة؛ لحمايته من المرض أو الفزع أو الجنون، أو للمحبّة؛ فهي إمّا تُقرأ أو يُنفثُ فيها، وكانوا يرقُون بأسماء الأصنام ويتوكّلون عليها(١).

ومن أنواع الرُّقى على وفق تحديد (سمّار)، هي(٢):

١. النّشرات: عرَّفها (سمّار)(٣) بأنّها رُقية تُكتب على ورقة، ثُمّ تُوضع في الماء ويُشرب ماؤها، وتعني: نشر ما طوى السّاحر وتفريق ما جمعه، وعلاج لمن ظنَّ أنَّ به مسَّاً من الجنِّ.
٢. العوذة: تنوَّعت وفقاً للآتي، الأول: ما يُعلّق على الصِّبيان، والآخر، هو: (الحلبة، والمجلب، والحرز، والمجوّل، والتُّولة، والتَّأخيذ)، وهذه غالباً ما تُستعمل من قبل النّساء، وكُلّ ما ذُكِر أنفاً يُكتب ويقرأ من قبل الكُهّان(٤).
٣. التّسخير والعزائم: هي من الرُّقى التي يُعزم بها على الجنّ والأرواح، وهذا يُؤكّد عمق اعتقاد العربيّ قبل الإسلام بالقُوى الماورائيّة التي لها حضورها الفاعل في تصوّراتهم عن الجنّ والعوالم الخفيّة(١).

---

(١) محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم أبو العلا ، المباركفوري (ت: ١٣٥٣هـ، ١٩٤٣م) ، تحفة الأحوذي في شرح الترمذي، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٠هـ) ١٧٩/٦؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ،٤٢٨/٢١.

(٢) دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ١٥٠، ١٥٤.

(٣) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٥٢.

(٤) ينظر: الفراهيدي العين، ١٣٢/٦؛ الأزهري، تهذيب اللغة، ١٢٩/١١؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٦٥٣/١؛ ابن ابن منظور، لسان العرب، ج١١، ص١٣٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ٣٣٦/٩؛ عادل جاسم البياتي، " تراث الحب في الأدب العربيّ قبل الإسلام "، (مجلة كلية الآداب ، الجامعة المستنصرية، ع٧، سنة ١٩٨٣، ٩٤؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٥٣.

٤. اعتقادات أخرى في الرُّقى، على سبيل المثال: كان العرب يرقون دوابّهم بكلماتٍ حتَّى لا تنفر من أصحابها، وهي: (أيّه أيّه) للفرس، و(ته ته) للبعير، ولصغار الإبل (هَدَع)، وكذلك هناك اعتقادات غريبة للأطفال كأن يغيّروا أسماء أطفالهم إلى أسماء غير مقبولة مثل قنفذاً، وكذلك اعتقادهم بالتّعشير، ومفاده، إذا دخل شخص إلى قرية أو مكان غريب ينهق كالحمار للحماية من أهلها وجنّها، وكذلك إذ قتلوا ثُعباناً، خافوا من الجنّ أن يأخذوا بثأره، فيأخذون روثة ويفنونها على رأسه، ويقولون: (روثة راث ثائرك)(٢).

مِمّا تقدَّم، يُمكن تلخيص ما ذكره (سمّار) بدراسته الشّاملة للمعتقدات التي كانت سائدة عند العرب قبل الإسلام بشأن تعليق التَّمائم، وقراءة الرُّقى، بالآتي:

١. كانت تُشكل وسيلة لفهم الأحداث والمشاكل التي واجهت الإنسان العربيّ قبل الإسلام، واثبت عجزه في تفسيرها والتّحكُّم بها، مثل العين والحسد والأرواح الشّرّيرة؛ لذا اعتقد بالتَّمائم والرُّقى وسيلةً لمعالجة مشاكله والحوادث التي يتعرّض لها.
٢. عُدّت من الممارسات التي قُرنت بالمُعتقدات الدّينيّة (الجانب الروحيّ)، وكان لها حضورها سواء أكان في العلاج أم الحماية من الشّرّور والأذى.
٣. كانَ لها حضور في العلاقات الشّخصيّة ولا سيّما الحبّ أو الدخول على السَلّطان أو العلاقات الزّوجيّة.
٤. اعتقدوا أنّ بعض الرُّقى يمكن استعمالها في السّحر، وكانت لها استعمالات سلبيّة، مثل: التّحكُّم في الأشّخاصّ، وكذلك للتّأثير في العلّاقات الشّخصيّة، والأيجابية في فك السّحر والتّخلُّص منه لا سيّما الأشخاص الذين مسّهم الجنّ؛ وبذلك يمكن التّحكّم وكشف العوالم الغيبيّة عن طريق الرقى.
٥. ارتبطت الرُّقى بالمُعتقدات الدّينيّة مثل ترديد أسماء الأصنام (التي ارتقوا بها لتكون آلهة)، ولِما لهذه الآلهة من سطوّة روحيّة؛ وهيمنة على العقليّة العربيّة؛ لذا اعتقدوا بهذه الرُّقى؛ أنّها ستحقق لهم الشّفاء.
٦. إنّ التّميمة والرّقية وسيلتان لفهم العربيّ قبل الإسلام للعالم الميتافيزيقيّ ولا سيّما العالم الغيبيّ والماورائيّ، الذي اعتقد أن له تأثيراً في حياته.

وصفوة القول فيما ذكره (سمّار) عن الرُّقى، هو غلبة العرض الوصفيّ على التحليل التّفسيريّ؛ إذ نلحظ أنّ حديثه جاء في إطار تصنيفيّ- سرديّ، يعدد الأنواع والممارسات والاعتقادات، دون الانتقال

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١٢/٤٠٠؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/١٤٦؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٥٤.

(٢) أبو نصر إسماعيل بن حماد، الجوهري (ت: ٣٩٣هـ/١٠٠٢)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، (ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م)، ٤/ ١٥٠٥؛ ابن منظور، لسان العرب، ٤/٤٦٨؛ الآلوسي، بلوغ الإرب، ٢/٣٥٨؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٥٦،١٥٥.

الكافي إلى تحليل وظائفها العميقة بوصفها أنساقًا رمزيّة لتنظيم الخوف والمرض واللايقين في المجتمع الجاهليّ.

كذلك اختزال (سمّار) في حديثه الرُّقى في بعدها الخرافيّ، عندما توجه في طرحه إلى التعامل مع الرُّقى بوصفها نتاجًا مباشرًا للخرافة والعجز المعرفيّ، دون إبراز وظيفتها بوصفها آلية ثقافيّة للتكيّف النفسيّ والاجتماعيّ، أو بوصفها أداة تواصل رمزيّ مع المجهول في مجتمع لم تتبلور فيه أدوات تفسير علميّ أو مؤسّسيّ.

ولم يُفصل (سمّار) بدقة بين الرُّقى بوصفها ممارسة شعبيّة ذات طابع وقائيّ أو علاجيّ، وبين السّحر بوصفه فعلًا قصديًّا للتأثير والسيطرة، وهو تمايز مهم لفهم البنية الأخلاقيّة والاجتماعيّة لهذه الممارسات عند العرب قبل الإسلام.

ولوحظ في حديثه هيمنة الحكم العقديّ على التحليل التاريخيّ؛ إذ يظهر الموقف الدّينيّ الرافض للرُّقى المرتبطة بالأصنام والسّحر في سياق مبكر من العرض، ما يجعل القراءة أقرب إلى التقيّيم المعياريّ منها إلى التحليل التاريخيّ المحايد، وكان الأجدر الفصل بين الوصف العلميّ والموقف العقديّ.

وعلى الرّغم ممّا قيل، قدّم (سمّار) مادّة غنيّة في التوثيق والتصنيف، لكنه بحاجة إلى تعميق التّحليل النظريّ، وإبراز الرُّقى بوصفها بنية رمزيّة لفهم العالم الغيبيّ وإدارة القلق الوجوديّ، لا مجرد ممارسات خرافيّة، مع ضبط أوضح للفروق بين الرقيّة والسّحر والاعتقاد الدّينيّ.

المبحث الثالث

الحروب القبليّة العادات والمُعتقدات المُتجلّية في بنيةِ الصِّراع

شغلت الحرب عند العرب قبل الإسلام وفنونها جُزءاً من تاريخهم الاجتماعيّ والسّياسيّ والاقتصاديّ. وتجلّت الحروب في أشعارهم وأخبارهم، ويُمكننا فهم كثير من ملامح مجتمعاتهم في تلك الحقبة من روايات أيّامهم، وقد أفرزت تلك الحروب عادات ارتبطت بها. وسنتناول في هذا المبحث الحروب القبليّة، على وفق ما ذكرها (سمّار) في دراساته: مفهومها، ونماذج من الحروب القبليّة (حروب مَذحَج أُنموذجاً) مع استعراض عادات الحرب ومُعتقداتها، ومدى تأثيرها في مناحي حياة العرب جميعها، وأثر المياه في منازعات العرب وحروبهم.

أولاً: مفهوم الحرب

إنّ الحرب عند العرب قبل الإسلام على وفق مفهوم (سمّار) نزاع قبليٌّ مُسلح، وقد استعان في تحديد مفهوم الحرب بالقرآن الكريم في قوله تعالى: "كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَاراً لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّهُ"(١)، وبالمعاجم اللُّغويّة، وتعني وفقاً لـ (ابن منظور)، محاربة العدوّ ومقاتلته سواء في الهجوم أم في الدّفاع. ومن المفردات التي تدخل في إطار الحرب، الغزو: ويعني السّير إلى قتال العدوّ(٢).

ولكن عُرفت الحروب بمُسّمى (أيّام العرب)، التي تعني الوقائع والنعم على وفق قول ابن السّكّيت. والسَّبب في تسميتها بـ (الأيّام) لأنَّ العرب تعني باليوم، النَّهار، وكانت هذه الحروب في الأغلب تقع في يوم واحد، وتنتهي بانتهائه، وإذ استمرَّت لأكثر من يوم، فإنّهم لا يتقاتلون ليلاً(٣).

وما يسجَّل لـ (سمّار)من الاستحسان في حديثه عن (الحروب القبليّة)، أنّه أشار إلى المُبالغات في أخبار أيّام العرب وتصويرها أحياناً بالدّمويّة. وتصوير الحروب على أنّها ساحة للمنازلات الدّمويّة المستمرّة. بينما في الواقع من مراجعة مظانّ تاريخيّة وأدبيّة عدّة وصلتنا عنها، تتضح أنّ الحروب كانت تتوقّف بعد أيّام قليلة من اندلاعها، وإن استمرت فهي عداوات. وشدّد على أنه يتطلب من الباحث في أيّام العرب إعادة النّظر في تصوير الحروب وتحديد أبعادها الحقيقيّة مِمّا يسهم في تقديم صورة أكثر دقّة وواقعيّة عنها. وتصحيح كثير من المُغالطات التي وصلتنا عنها.

كان من أهم أسباب الحروب، قبل الإسلام وتزايدها هي البيئة القاسية التي عاشتها العرب؛ بسبب متطلّبات المعيشة في هذه البيئة والحاجة إلى موارد أساسيّة لحياتهم مثل الماء والكلأ، الأمر الذي فرض تنافسًا شديدًا بين القبائل. وقاد إلى الاقتتال، حتَّى غدت الحرب لهم قضيّة حياة أو موت، وحتميّة الحياة أضافت إلى الحروب طابعًا قدسيّاً؛ ففي الأغلب الأعم كان مفهوم الحرب عندهم، ليس مجرد صراع على

---

(١) سورة النحل ، الآية، ٢٧.

(٢) ابن منظور ، لسان العرب، ١٢٣/١٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب ، ٦٥١/١٢.

الموارد، أو وسيلة للانتقام والثّأر أو الاستحواذ، بل عُدّت ضرورة للبقاء والدّفاع عن الشّرف والمال والكرامة والأرض.

ثانياً: حروب القبائل (حروب مَذحج أُنموذجاً)

١- حروبها ضدّ القبائل الشّماليّة

تطرّق (سمّار)[١]. إلى علاقات مَذحِج مع القبائل الشّماليّة، ولا سيّما قبائل ربيعة ومعدّ. وشكّك في كثير من الرّوايات التي وصفها بأنّها قد بالغت في تصوير تلك العلاقات العدائيّة، ولم تكن الحروب بهذه السّعة القبليّة، وإنّما كانت في الواقع نطاقاً قبليّاً أصغر من الذي صوّرته الرّوايات؛ إذ لم تكن هذه الحروب شاملة لقبائل ربيعة كُلّها من جانب ومَذحِج في الجانب المقابل، والرّاجح أنّها كانت بين فصائل محدودة من تلك القبائل.

وأشار (سمّار)[٢] إلى أن تدوين هذه الحروب التي عُرفت بـ (الأيّام)، فقد اختلط في عرضها الحقيقة والتعصب القبليّ، مما أعطى صورة غير واضحة المعالم عن دقة ما وصلنا عنها، وقد طالتها المبالغة في تصوير واقع هذه الصّراعات، ومن أشهر الوقائع مع القبائل الشّماليّة، هي:

أ- **يوم البيداء:** هو من الأيّام القتالية الشّهيرة بين مَذحِج وخصومها، تناولته مصادر عدّة. على وفق تحليل (سمّار)[٣]، أنَّ الرّوايات التي وصلت عن هذا اليوم تضمَّنت كثير من المبالغات. كانت المعركة بين قبيلة عدوان (من ربيعة) ومَذحِج، وأنّ الانتصار كان لصالح مَذحِج هذا بحسب ما ذكره الشّاعر المَذحِجي الأفوه الأودي الذي صوّر انتصار مَذحِج في يوم البيداء. بينما استعرضت روايات أخرى عن هذا اليوم وجعلته بين قبائل عدّة، الأمر الذي أضعف من مصداقيّة رواية هذا اليوم بشكّل كامل.

وناقش (سمّار)[٤] اختلاف الرّوايات عن هذا اليوم، وتوصَّل إلى أنَّ حجم الاقتتال كان بين إحدى القبائل الشّماليّة عدوان وبين مَذحِج، وكان الانتصار مَذحِجيّاً أسهمت فيه قبيلة أود المَذحِجية بشكّل فاعل. بينما في رواية (ابن حبيب) أنّ يوم البيداء أوسع من حجم هذا الاقتتال؛ إذ كان بين جبهة واسعة

---

(١) قبائل مَذحِج، ٧٤.

(٢) قبائل مَذحِج، ٧٥.

(٣) قبائل مَذحِج، ٧٤،٧٦؛ وينظر: ديوان صلاءة بن عمرو بن مالك اليمني الأفوه الأودي، (ت: ٥٧٠م) ، ديوان الأفوه الأودي ، المنشور ضمن كتاب الطرائف الأدبية ، جمعه عبد العزيز الميمني (القاهرة ، لجنة النشر والتأليف ، ١٩٣٧م) ، ١٧؛ ابن حبيب ، المحبر ، ٢٤٦؛ ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، ٣١٢/١.

(٤) قبائل مَذحِج، ٧٥،٧٦.

تُمثّلها قبائل (ربيعة، ومُضر، وقُضاعة)، وكانت بزعامة عامر بن الظّرب العدوانيّ[1]، وبين قبائل من اليمن بزعامة مَذحِج[2]، وقد وقعت أحداثه في تُهامة، عندما سارت إليها قبائل مَذحِج بعد أن تمذحجت، وهي أول وقعة كانت بين تهامة واليمن[3]. بينما بالغت رواية (ابن الكلبي) في وصف هذا اليوم، حينما جعل حجم القبائل المشتركة في هذا اليوم قبائل معدّ التي كانت بأرض تهامة لدى اقترابها من مواطن قبيلـة حكم بن سعد العشيرة – من مَذحِج –، حاربتها سعد العشيرة، وعملت على إخراجها إلى الحجاز.

وخلص (سمّار)[4] بعد موازنته للرّوايات التي تطرّقت إلى يوم البيداء إلى أنَّه من غير المعقول أن تُهزم قبائل معدّ من قبل قبائـل من مَذحِج– سعد العشيرة –، ورجّح أنّ تسمية (مَعد) تسمّت بها إحدى قبائلها، وهي قبيلة عدوان التي تزاحمت مع قبيلة الحكم بن سعد العشيرة في مواطنها، مِمّا أدّى إلى اقتتالهم وانسحاب عدوان إلى الحجاز.

ب–**يوم السّلان:** هو يوم وقع بين ربيعة ومَذحِج، استعرض (سمّار) الرّوايات المختلفة عن هذا اليوم، وسبب اختلاف الرّوايات في الحديث عنه، والمكان الذي وقعت فيه، وتحديد تاريخ اليوم، واستعرض روايات مختلفة عن القبائل المتقاتلة فيه، فذكر رواية (الميدانيّ) لهذا اليوم في (مَجَمع الأمثال)، ورواية (أبي عبيدة) التي نقلـها (ابن الأثير)، وما نقله (ياقوت الحمويّ) في أكثر من رواية عن هذا اليوم، وبالغت هذه الرّوايات بحجم القبائل المشاركة في القتال، إذ صوَّرته على أنّه بين قبائل (حِمير، ومَذحِج، وهَمْدان) من جهة، و قبائل ربيعة ومَضر من جهة أخرى[5].

والملاحظ فيما ذكره (سمّار) عن هذين اليومين (البيداء، والسّلان)، أنّه وجَّه نقداً تحليليّاً لِما ذُكر عنهما، ولمبالغة الرّوايات في نقل وقائعهما، ويرى أنَّ سبب ذلك، هو التّعصّب القبليّ، الأمر الذي أدّى إلى تشويه صورة النّزاعات أو تضخيمها. والملاحظ أنه أحياناً بنى تحليلاته على فرضيّات قد تكون غير مؤكدة تماماً. على سبيل المثال، ذكر أن (يوم البيداء) لم يكن معركة بحجم كبير بين مقاتلي قبائل عدّة، بيد أنّه لم يقدّم أدلّة تُوكّد هذا الاستنتاج بشكل قطعيّ، بل اعتمد فرضيّات تبدو قابلة للنّقاش.

---

(١) عامر بن الظرب العدواني بن عياذ بن يشكر بن عدوان العدواني، وهو حاكم العرب، وكانت العرب لا يكون بينها نائرة (الكائدة الشنيعة بين القوم)، ولا مشكلة في قضاء إلا أسددوا ذلك إليه، ثم رضوا بما قضى فيه، ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية ، ١/١١٤.

(٢) ابن حبيب، المحبر، ٢٤٦.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١/ ٣١٢ ؛ البغدادي، خزانة الأدب، ٢/ ١٦٥.

(٤) قبائل مَذحِج، ٧٥، ٧٦.

(٥) سمّار، قبائل مَذحِج، ٧٦،٧٨، ومصادره: الميداني، مجمع الأمثال، ٥٢١/١، شهاب الدين أبو عبدالله البغدادي ،ياقوت الحموي،(ت :٦٢٦هـ ،١١٢٨م) معجم البلدان، (ط٢، بيروت ، دار صادر ،١٩٩٥م) ٣/ ٢٣٥؛ ابن الأثير، الكامل، ٦٣٩/١.

وحاول (سمّار) في منهجه أن يحدِّد مكان اليوم وزمان حدوثه، بتبنّيه فرضيّة أن بعض وقائع الأيّام القتاليّة مثل يوم السّلان قد تكون جرت في مواقع متّعددة، مِمّا يُثير تساؤلات عمّا إذا كانت هذه المعارك هي نفسها أو حروباً مستمرّة لقبائل أخرى تحت الاسم نفسه. إنّ هذا الخلط في عرض هذا اليوم يتطلّب إعادة النّظر في اعتماد المصادر التّاريخيّة فيما عرضته عن هذا اليوم بل على مستوى وقائع الأيّام عامّة؛ وذلك بالعمل على تدقيق الرّوايات وغربلتها.

ت- **يوم خَزَاز**: يرى (سمّار)(١): عن هذا اليوم، تنوعًا في الرّوايات التّاريخيّة عنه، وعُدّ من أهمّ المعارك التي وقعت في جزيرة العرب قبل الإسلام. وقد وصلت إلينا في روايات عدّة، سواء أكانت في تفسير أحداث هذا اليوم أمّ في سير أحداثه، مِمّا جعل عمليّة توثيقه قابلةً للتّفسير واختلاف الآراء.

ذكر (سمّار) اختلاف الرّوايات عن أسباب يوم خَزَاز منها رواية أبي عبيدة التي ذكرت أنّ أسباب المعركة كان وقوع أسرى من ربيعة ومضر وقضاعة في يد ملك من ملوك اليمن (لم تذكر الرواية اسمه). وفي رواية أخرى لـ (أبي عبيدة) نقلها ابن عبد ربه، ذكر سبباً آخر، هو رفض قبائل نزار التي كانت خاضعة لليمن من دفع الجبايّة لملوك اليمن. وكذلك ورد في رواية (أبي زيد الكلاعي) التي نقلها (ياقوت الحموي)، من هنا، يتبيّن اختلاف الدّوافع التي كانت وراء حدوث معارك هذا اليوم.

وناقش (سمّار) أيضاً اختلاف الرّوايات في تسمية القيادات(٢)، ففي رواية أوردها (أبو عبيدة)، كان كُليب بن وائل هو قائد قبائل ربيعة. بينما في روايات أخرى كان الأحوص بن جعفر قائدًا لقبائل نزار. ويكشف هذا الاختلاف في الرّوايات عن تنافس في الزّعامة المختلفة، وصراع على السّيادة القبليّة في تلك الحقبة.

وقد وثق (سمّار) أحداث يوم خَزاز من قصائد الشّعراء؛ إذ أسهم شعراء مثل: عمرو بن كلثوم والأفوه الأوديّ في توثيق ما جرى في هذا اليّوم في بعض قصائدهم. ولا سيّما كان الشّاعر يُعدّ مؤرّخاً للقبيلة، فوثّق بطولاتها، وكانت السمة الغالبة في أشعارهم هي طابع التهويل الواضح، التي وصفت القتال في توثيق وقائعها وبطولاتها. وقد ورد في قصيدة من شعر الأفوه الأودي، ذكرُ لهزيمة مَذحِج.

واستعرض (سمّار)(٣) نتائج يوم خَزَاز والتّحوّلات الاجتماعيّة والسّياسيّة، فكان لنتائجه أثر كبير في مسار العلاقات السّياسيّة بين القبائل في تلك المدّة. وتمثّلت بإضعاف النّفوذ اليمنيّ لصالح قبائل

---

(١) قبائل مَذحِج، ٧٨ ،٨٨، وينظر مصادره: معمر بن المثنى التميمي البصري، أبو عبيدة (ت: ٢٠٩هـ/٨٢٤م)، أيّام العرب قبل الإسلام، تحقيق: عادل جاسم البياتي، (بغداد، مطبعة دار الجاحظ، ١٩٧٦م)، ٣٧٩/١؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٨٥/٦؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٣٦٥/٢.

(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٨٥/٦.

(٣) قبائل مَذحِج، ٨٢.

نزار، مِمّا أدّى إلى تغيُّرات في توجيه الجبايات أو الهجرات القسريّة. الأمر الذي أكّد أهمّيّة المعركة ليس من الناحية العسكريّة فحسب، بل كذلك من الجوانب الاجتماعيّة والسّياسيّة.

ووقف (سمّار)(١) على تناقض الرّوايات في تحديد زمن يوم خزاز ومكانه، والمبالغات في وصف سير المعركة وتفسير أحداثها، إذ إنّ مثل هذه المبالغات، تبيّن محاولة إضفاء طابع ملحميّ على وصف سير وقائع اليوم وأحداثه، مِمّا يقودنا إلى إثارة تساؤلات عن كيفيّة تفسير أحداثٍ كبرى في ضوءِ واقع أقل دراميّة مِمّا جاء في بعض الرّوايات.

ث–حرب سُليم ضدّ زُبيد (من مَذحِج)

ناقش (سمّار)(٢) تعددت الرّوايات عن الاقتتال بين قبيلة سُليم وقبيلة زُبيد من مَذحِج. وكانت من أهمِّ المعارك التي ذُكرت هما يومي الغمير وتثليث. واستعرض هذه الوقائع على وفق روايات عدّة. فمثلاً يوم تثليث، ذكره بروايتي (أبي عمر الشيباني، وأبي عبيدة)، وفيه أنَّ العبّاس بن أبي عامر، الملّقب بـ (مقطع الاوتاد) جمع جمعاً من بني سُليم من بطونها جميعها، ثُمّ خرجَ بهم حتَّى التقى بني زُبيد في تثليث، فَقَتَل منهم عدداً كثيراً، وغَنِم حتَّى ملأ يديه(٣). بينما رواية أخرى أشارت إلى عدم حسم المعركة، وفي رواية (ابن رشيق) أشارت إلى عدم حدوث قتال في هذا اليوم، بينما الرّوايات الأخرى صوّرت معركة دامية. وهذا يظهر انقساماً في الرّوايات في تصوير قوّة سُليم العسكريّة موازنة بقبيلة زُبيد المَذحِجية.

ج–حربهم ضدّ عامر بن صعصعة (٤)

كانت العلاقة بين عامر بن صعصعة وقبائل مَذحِج مليئة بالعداء المستمر. ويعود السَّبب الرئيس خلف هذا الصّراع إلى الجوار الجغرافيّ بين مَذحِج وعامر بن صعصعة، الأمر الذي أوجد حالة من التّنافس وصراع النّفوذ.

ومن الوقائع التي حدثت بينهم هو يوم النّخيل، على وفق ما ذُكر في رواية ؛مزاحم بن الحارث العقيلي والتي سجلها (الجُمحي) والتي يبدو في تفصيلاتها الانحياز واضحاً الى قومه من بني عامر، إذ روى ما حدث في هذا اليوم من إغارة دهر الجُفيّ على بني عامر في قبائل من مَذحِج وهَمْدان ومعه

---

(١) قبائل مَذحِج، ٨٣.

(٢) قبائل مَذحِج، ٨٣،٨٥، وينظر مصادره: الحسن بن احمد يعقوب الهمداني، (ت : ٣٣٤هـ ، ٩٥٥م)، الإكليل، تحقيق: محمد بن علي الأكوع، (القاهر، مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٦٣م) ٢٨١/١؛ أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت: ٤٥٦هـ/ ١٠٥٤م)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد المجيد، (ط ٤، بيروت، ١٩٧٤م)، ٢١٧/٢؛ البغدادي ،خزانة الأدب ٣٢٢/٨.

(٣) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٣٠٦/١٤.

(٤) سمّار، قبائل مَذحِج، ٨٥،٩١، وينظر مصادره: الأصفهاني، الأغاني، ٢١/٥، ٢٢؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢٨٣/٥.

علقمة الجعفي، وغنموا إبلاً كثيرة، غير أن بني عقيل أوقعوا بـ (جُعفي) وقتلوا منهم ومن كان معهم من الجيش(١). وقد ورد هذا اليوم في رواية لـ (الأصفهاني) ولكن بتسمية مُخالفة بـ (يوم وادي نساح)(٢).

والمواجهة الأخرى في يوم فَيْف الرّيح(٣): الذي عُدّ من أشهر أيّام الحرب بين مَذحِج وعامر بن صعصعة. و سبب الاقتتال في هذا اليوم فيرجع إلى أنَّ بني عامر كانوا يطلبون بني الحارث بن كعب بأوتار كثيرة – ثارات.

وناقش (سمّار) بتمعّن أقدم رواية وصلتنا عن هذا اليوم هي رواية (أبي عبيدة) ، التي يبدو من تفصيلاتها، أنَّ حسم المعركة كان لصالح بني عامر، ولكن من استعراض القبائل المُشاركة التي تُمثّل جبهة قبائل الحارث بن كعب وحلفائها الذين شكَّلوا الثّقل العدديّ والقدرة القتاليّة، فضلاً عن استطلاعهم حشود بني عامر ونواياهم الهجوميّة ضدّهم، يجعل من المُستبعد أن تُهزم في هذا اليوم مِن قِبَل قبيلة عامر بن صعصعة، واستدل على ذلك من الشّعر المُتبادل بين الطّرفين المتقاتلين، ومِمّا ذكره (ابن الأثير) لم يشغل الطّرفين بغنيمة، وكذلك قول (ابن رشيق) ولم تغنم طائفة منهم طائفة(٤). واستنتج أنَّ كفّتي القتال كانت متوازنة في الأقلّ، ولم تُحسم المعركة لصالح أيّ من الطّرفين ، وأضاف أنَّ رواية (أبي عبيدة)؛ والرّواية التي أوردها (ابن الأثير) ليوم فيف الرّيح، تعبّران عن صورة جانب واحد، إذ سجلتا الجوانب البطوليّة لقبيلة عامر بن صعصعة.

ومن الأيّام الأخرى التي ذكرها (الأصفهاني) برواية لـ (ابن الكلبي) عن يوم من أيّام القتال بين بني الحارث بن كعب وبني عامر، هو ما يُطلق عليه يوم السَّلف(٥).

واعتمد (سمّار) في حديثه على توظيف الشّعر الحربيّ؛ كونه مصدراً لفهم السِّياقات السّياسيّة للمعارك. منها قصائد العبّاس بن مرداس وعمرو بن معد يكرب عن يوم تثليث، وكذلك شِعر مسهر الحارثي عن يوم فَيْف الرّيح، ونلمس دلالات عن الفخر والانتصار من قبل شعراء الطّرفين. ووضح كيف أن الرّوايات الشعرية لا تمثل فقط تفصيلات المعارك، بل كانت مصادر لتوثيق التاريخ. وعلى الرَّغم من

---

(١) أبو عبدالله محمد بن سلام ،الجمحي، (ت: ٢٣١هـ ،٨٤٥م) طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة مطبعة المدني، د. ت) ٧٧٠/٢، ٧٧١.

(٢) الأغاني٢١/٥، ٢٢.

(٣) سمّار، قبائل مَذحِج، ٨٨،٩٠؛ ومصادره عن هذا اليوم: أبو عبيدة، شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق : محمد إبراهيم حور ووليد محمود خالص ، (ط٢، أبو ظبي ، المجمع الثقافي ، ١٩٩٨م)، ٦٣٧/٢ ؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٧٦/٦، أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٢١/٥؛ الميداني، مجمع الأمثال، ١/ ٥٢٠ ،٥٢١ ؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦٣٢/١، ٦٣٤ ؛ شهاب الدين احمد، النويري، (ت: ٧٣٣هـ ، ١٣٣٣م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهر، دار الكتب المصرية، ١٩٩٥م)، ٤١٤/١٥ .

(٤) العمدة في محاسن الشعر ، ٢١٣/٢.

(٥) قبائل مذحج، ٩١ ،٩٤.

ذلك، إلّا أنّ هناك توثيق مبالغ فيه لبعض الانتصارات. وقدّم (سمّار) روايات عدّة لإعطاء وجهات نظر مختلفة عن وقائع الأيّام، التي قد افتقرت إلى مصادر تاريخيّة يمكن الأطمئنان إليها.

وكشف في تحليله، كيف أنَّ الرّوايات التّاريخيّة تُظهر انطباعات متباينة بشأن الأيّام. على سبيل المثال، تناقض الرّوايات فيما بينها عن يوم تثليث، وهل كانت معركة حاسمة أم صراعاً غير محسوم؟

ولفت (سمّار) النظر إلى مواقع حدوث معارك الأيّام المهمّة، على سبيل المثال (فيف الرّيح)، و(النخيل)، و(وادي نساح)، و(تثليث)، وقدم تفسيرات عن تأثير الموقع الجغرافي في سير معارك اليوم. وناقش تأثيرها في مجريات الصّراعات المستمرة بين قبائل مَذحِج وقبيلة عامر بن صعصعة.

وعرض (سمّار) التوازن بين الرّوايات المتناقضة، واختلاف الآراء بين المظان المختلفة، مثل: (ابن رشيق، وأبي عبيدة، وياقوت الحموي)، وبرّز في تحليله صعوبة تحديد النتيجة النهائية للوقائع الحربية، وذلك للاختلافات الكبيرة في التفصيلات وتناقضها.

يمكن القول إنّ (سمّار) قدّم عرضاً شاملاً للعلاقات القبليّة السّياسيّة والحربيّة لقبائل مَذحِج مع قبيلة عامر بن صعصعة بإشارة واضحة إلى الاختلافات في الرّوايات التّاريخيّة والمصادر الشّعريّة التي روت أحداث هذه الأيّام.

ح- حربهم ضدّ قبيلة تميم

تناول (سمّار)[١] في تحليله للعلاقة بين قبائل مَذحِج وقبيلة تميم في معارك تاريخيّة عدّة معروفة، أبرزها: يوم الكلاب الثاني الذي عُدّ حدثاً مهماً في تاريخ الصّراع بين قبائل مَذحِج وقبيلة تميم، إذ أعقب يوم الصفقة، بعد أن انكسرت تميم بعد أن غزاها الفُرس في المشقّر[٢]، وقد بلغ هذا الخبر إلى مَذحِج، فطمعت مَذحِج في تميم مستغلّة ظروفها القاسية بعد هزيمتها، فحشدت معها أحلافها من قضاعة، وقبائل من اليمن: هَمْدان، وكِندة. حتَّى بلغت حشود مَذحِج وأحلافها اثني عشر ألف مقاتل على وفق رواية (أبي عبيدة)، ولكن كانت نتيجة المعركة هزيمة مَذحِج وأحلافها.

وأشار (سمّار) في نقده للرّوايات إلى الانحياز في السّرديّة التّاريخيّة لرّواية هذا اليوم؛ إذ يبدو الانحياز واضحاً في سرد وقائع هذا اليوم لصالح تميم، ولا سيّما فيما يتعلّق بمواقف الشّعراء الذين انتحلوا القصائد لتمجيد انتصارات تميم على أنّها قصائد مذحجية. ربّما أنّ الشعراء الذين كتبوا عن هزيمة مَذحِج كانوا من قبيلة تميم، وأشار إلى أنّ ما وصلنا من روايات، قد تأثر بالعصبيّة القبليّة التي تميل إلى المبالغة في تصوير الانتصارات. إذ من الصعب التصديق أنّ مَذحِجاً قد هُزمت في معركة كانت هي

---

(١) قبائل مَذحِج، ٩١، ٩٤، ومصادره: أبو عبيدة، أيّام العرب، ٢٢٩/١؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٦٨/٦؛ الهمداني، الإكليل، ١٤٤/١؛ الأصفهاني، الأغاني، ٣٥٥/١٦؛ ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب، ٢٣٩/١.

(٢) حصن بين نجران والبحرين، وقيل المشقر حصن بالبحرين عظيم لعبد قيس، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١٣٤/٥.

الطرف الأكثر عدداً وتجهيزاً؛ لإنّ تفوق تميم في المعركة لا يتوافق مع المُعطيات العسكريّة التي ذكرتها الرّوايات.

وتحدث (سمّار) عن الوضع السياسيّ والسبب الرئيس لمعركة يوم العذيب[١]، ووضع أحداثها في سياقها الزمنيّ والسياسيّ بشكل واضح، إذ كان هذا اليوم لـ (سعد بن مناة) من تميم وحليفتُها قبيلة عنزة من جهة، ومَذحِج وحِمْير من جهةٍ أخرى، وكانت بقيادة الأصهب الجُعفي، وكان زمنه قبل الإسلام في عهد النّعمان بن المُنذر (ت٦٠٢م) [٢]، إذ كان له نفوذ على القبائل العربيّة حتَّى أمتدَّ سَلطانه جنوباً إلى البحرين[٣] .

وعلّل سبب الاقتتال في يوم العُذيب؛ بأنه امتداد قبيلتي سعد وعنزة إلى منطقة العُذيب، مِمّا دفع بـ (النعمان) أن يبعث لـ (الأصهب الجُعفي) ليحدّ من زحفهما؛ فحشد لهما، والتقى الطّرفان، ودارت رحى معركةٍ بينهما أسفرت عن مقتل الأصهب الجُعفي، وانهزام مَذحِج وحِمير هزيمة وصفت بأنّها قاسية[٤]. وقد تبيّن إسهام النعمان بن المنذر البارز في هذا المعركة. إلّا أنّ (سمّار) لم يسبر غور كثير من تفصيلات المعركة وأثرها في العلاقة بين مَذحِج وقبيلة حمير من جهة وقبيلتي تميم وعنزة من جهة أخرى.

وثمَّة سرد مختصر عن يوم المأمور، إذ اقتصر (سمّار)[٥] على إشارةٍ سريعة لِما دار من قتال بين قبيلة الحارث بن كعب وبني دارم من تميم. وأورد رواية تكاد تكون مُبهمة في تفصيلاتها الزمانيّة والمكانيّة، مِمّا أضعف القيمة التّاريخيّة للمعلومة. وللأسف لعلَ غياب التّفصيلات الدّقيقة كان بسبب شُح المعلومات، بشموليةٍ أكثر في المصادر المُتاحة.

ويبدو (سمّار) في حديثه عن الاقتتال الدّائر بين مذحج وقبائل من تميم، أنّه قد اتّبع منهجاً نقديّاً، فشكّك في الرّوايات التّاريخيّة، وبحث عن الأدلّة المؤيّدة أو المُعارضة؛ لتوضيح رؤية الحدث بشكَّل أكثر توازنًا. ويبدو ذلك جليّاً في تحليله المُتأنّي لبعض الوقائع الحربيّة في الأيّام التي اعتقدها أنّها قد حدثت بالفعل، لكنّه شكّك في كثير من التّفصيلات المنقولة عبر الشِّعر أو السّرد التّاريخي اللذين لا يخلوان من العصبيّة القبليّة.

مِمّا سبق تبيّن أنّ (سمّار) قدّم في عمله تحليلاً مُهمًا للعلاقات القبليّة بين مَذحِج وتميم، لكن يُلحظ من سردهِ لبعض المعارك وقوفه ظاهرياً على الرواة في نقلهم لعدد من الرّوايات التّاريخيّة عن هذه الوقائع، وميله نحو التّشكيك في مصداقيَّتها بناءً على الانحيازات القبليّة والتّلاعب الشّعريّ لا أكثر. وعلى

(١) سمّار، قبائل مَذحِج، ٩٤،٩٥؛ ومصدره: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر، ٢١٧/٢.

(٢) ابن رشيق، العُمدة في محاسن الشعر، ٢/ ٢١٧.

(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢/ ١٩٨.

(٤) سمّار، قبائل مَذحِج، ٩٥؛ اعتماداً على ابن رشيق، العُمدة في محاسن الشعر، ٢/ ٢١٧.

(٥) قبائل مَذحِج، ٩٥؛ مصادره: أبو عبيدة، نقائض، ٩٣٩/٣؛ ابن منظور، لسان العرب، ٩٩/١.

الرَّغم من أهمّيّة البحث والتّوثيق الذّي قدّمه، فإنّ عمله مطالب بالتّوسع في تحليل جوانب أوسع لهذه الحروب، ولا سيّما فيما يتعلّق بالأبعاد السّياسيّة والاجتماعيّة الأعمق التي كانت وراء هذه الصّراعات القبليّة، ونتائجها.

خ- حربهم ضدّ قبيلة أسد

أورد (سمّار)[١] ذكرًا لحروب ووقائع عدّة وقعت بين قبيلة مَذحِج وقبيلة أسد، إذ تحدث عن الصّراع بين بني النّار من مَذحِج وبني أسد في حادثة يوم صُفاق. وربط هذه الحروب بالمفاهيم القبليّة القديمة مثل: الثّأر والاقتتال على المراعي. الأمر الذي يُظهر أهمّيّة الانتماءات القبليّة والعلاقات الاحترابيّة التي تحكمُها الأعراف القبليّة.

ويبدو أنّ (سمّار) قد تناول هذا العلاقات بعنايةٍ، عندما أشار إلى ارتباطها بأحداث تاريخيّة مهمّة، مثل: مقتل رزاح بن معشر. ومن المُهمِ الإشارة إلى أنّه اعتمد على مرويات تاريخيّة أوَّليّة أوردها (ابن الكلبيّ والبكريّ). وعلى الرَّغم من ذلك إلا أنّه لم يقدّم تحليلاً كافياً لأسباب تنوع الرّوايات واختلافها.

٢- حروب مَذحِج مع عدد من القبائل الجنوبيّة

أ- حربهم ضدّ هَمْدان

ركز (سمّار)[٢] على التوتُّر والصّراع مع قبيلة هَمْدان، وذكر كيف أسهمت المُجاورة بينهما في تصاعد الصّراعات، مثلاً: على المراعي والثّأر. وعرض وقائع عدّة تُبرز توتُّر العلاقات، على سبيل المثال: ما حدث من اقتتال بين قبائل هَمْدان ومَذحِج على خلفية نزاع على المراعي، وامتدّ القتال ليُغيّر التوزيع الدّيموغرافيّ لمنطقة الجوف، إذ إنّ أحد أهمّ دوافع الصّراع بين مُراد وهَمْدان، هو التّدخُّل في محاولة مُراد للتّفرّد بالجوف، وإزاحة هَمْدان منه للاستيطان في يعمون[٣]؛ فاستعرض (سمّار) وصف (البكريّ) لموضع حُراض الواقع في ديار نهم من هَمْدان؛ مما يُشير إلى علاقة اقتتال حدثت بين مَذحِج وهَمْدان، إذ أغارت مَذحِج على بني نهم في حُراض أسفر عن مقتل (مائة رجل) من مَذحِج[٤]، ويبدو أنَّ هذه الغارة كانت على درجة من السّعة، إذ يُقتل فيها هذا العدد، فضلاً عن عدم ذكر تفصيلات وراء حدوثها، بيد أنّها تُؤكّد العلاقة المتوتِّرة بين هَمْدان، ومَذحِج.

وأشار (سمّار) إلى الوضع الاجتماعيّ بين القبائل الجنوبيّة بشكّل ملحوظ؛ إذ رأى أنّ الصّراعات لم تكن فقط لنزاعات شخصيّة (طلباً للثأر)، بل امتدّت لدوافع اقتصاديّة (الصّراع على المراعي). وعرَّج

---

(١) قبائل مَذحِج، ٩٥،٩٦؛ مصادره: ابن الكلبي، نسب معد واليمن الكبير، ٢٧٤/١؛ البكري، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، ٣٢٠/١.

(٢) قبائل مَذحِج، ٩٦، ١٠١.

(٣) يعمون: موقع باليمن في منازل همدان ينظر: ياقوت الحموي، معجم، ٤٣٨/٥.

(٤) معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفى السقا،(القاهرة ،١٩٤٩م)، ٢/ ٤٣٣.

في حديثه إلى أنَّ العلاقات بين القبائل لم تكن مُتوترة بالكامل؛ فقد امتدّ الصّراع ليشمل صراع هَمْدان مع قبائل أخرى من مذحج (جُعفي وزُبيد) (١).

ب- حربهم ضدّ قبيلة حِميَر

أظهر (سمّار)(٢) في عرضه للعلاقة بين مَذحِج وحِميَر أنّها كانت مزيجًا من العدائيّة من جهة والتّعاون الاستراتيجيّ من جهة أخرى. مُركّزاً في البداية على النِّزاع الطَّويل بين القبيلتين، وهو ما تجلّى في غارات الملك الحِميريّ تُبَّع الأخير على مَذحِج، على وفق ما أطلعتنا عليه قصائد من شعر الأفوه الأوديّ(٣).

ومن شواهد الاقتتال ما ذكره (الهَمْدانيّ)، أنَّ قبيلة حمير التي استوطنت المنطقة المحصورة بين حضرموت ومنطقتي مَذحِج وهَمْدان كانت في قتال مع مَذحِج(٤)؛ إذ أشار إلى أنَّ أحد زعمائها (معد يكرب) قُتل في إحدى غزواته على مَذحِج، وأسفرت عن عقد أتّفاق صلح بين حِمير ومَذحِج(٥). كذلك ما نقله (ياقوت الحمويّ) من رواية لـ (الهَمْدانيّ) في وصفه مدينة شبوة بنواحي حضرموت، تُبيّن جانباً من العلاقة التي يسودها الاقتتال بين قبيلتي حِمير وَمذحِج؛ إذ كانت شبوة مدينة لـ (حِمير)، ولّما اقتتلت مذحج وحِمير خرج أهل شبوة من هذه المدينة وسكنوا حضرموت(٦). ويبدو أنّ (سمّار) لأول مرّة في حديثه، قد سَلّط الضّوء عن النّتائج الإستراتيجيّة للمعارك، وما أسفرت عنه في المدى البعيد.

بيد أنّ هذا النِّزاعات لا تمثّل نزعة ثابتة أو أحاديّة بين الطّرفين (مَذحِج وحِميَر)، مستدلّاً بالمواقف الأخرى التي أشارت إلى أنَّ العلاقة لم تقتصر على العداء فحسب، بل شملت أيضًا التّحالفات السّياسيّة والاتّفاقات، بدليل ما حدث في حرب العُذيب بانضمام حِميَر إلى مَذحِج في حربها ضدّ قبيلة تميم.

وكذلك تمثّلت العلاقات الحميريّة المَذحِجيّة في النّزوح السّكانيّ لـ (مَذحِج) إلى مواطن حِميَر، ونلمس التّأثير المَذحِجيّ، في تغيير اسم المنطقة التّي نزح إليها المَذحِجيّون من اسم سرو حِميَر إلى سرو مَذحِج تدريجيًّا. وهذا يساهم في تعزيز العلاقات بينهما؛ بدليل استيعاب حمير للنّازحين المَذحِجيّين الذي يبدو أعدادهم كثيرة، وهذا ما يؤكّد أنّ التّاريخ القبليّ في هذه المنطقة متداخل ومعقّد، والأمر يكشف عن تحوّلات في التّحالفات والعداوات.

---

(١) الهمداني، الإكليل، ٢٤٩/١٠؛ أبو علي القالي، الأمالي، ١٢١،١٢٢/٢.

(٢) قبائل مَذحِج، ١٠١،١٠٢.

(٣) ينظر: ديوانه، ١٩.

(٤) الهمداني، الإكليل، ١٦٣/١٠، ١٦٧.

(٥) الهمداني، الإكليل، ١٢١/٢، ١٧٥.

(٦) معجم البلدان، ٣٢٣/٣.

ت- حربهم ضدّ قبائل قُضاعة[١]

لَاحَظَ (سمّار) تداخلات مُعقّدة في علاقة مَذحِج مع قُضاعة، إذ كان للقبائل القُضاعية مثل نهد وجرم إسهام كبير في تغيير موازين القوى في المنطقة. مستعرضاً تفصيلات الصّراع بين نهد وجرم، وكيف تداخل مع صراعات أخرى بين مَذحِج والقبائل المجاورة. وهذا يظهر تنافس هذه القبائل على النّفوذ الجغرافيّ في المناطق المجاورة لـ (مَذحِج)، مثل: نجران وتثليث.

يبدو أنَّ الصّراع بين نهد وجرم يخفي بعض التّعقيدات التّاريخيّة؛ إذ إنّ بعض الرّوايات تُظهر قبائل قُضاعة في مواقف متناقضة؛ فعلى سبيل المثال: في معركة بين نهد وجرم ضدّ بني زُبيد، يتّضح أنّ جرم لم تدعم حليفتها زُبيد كما متوقع، مَمّا تسبب في هزيمة القبيلة.

ث- حربهم ضدّ خثعم [٢]

تظهر علاقة مَذحِج بـ (خثعم) تأرجحاً بين التّحالف والعداء. فتارةً وقفوا إلى جانب مَذحِج في معركة (فَيَف الرّيح) ضدّ بني عامر بن صعصعة، ولكنَّ في تارة أخرى وفقاً لما نقله (أبو الفرج الأصفهانيّ) [٣]من رواية تكشف في جانب منها عن حالة من الاقتتال حدثت بين خثعم وإحدى بطون مَذحِج؛ إذ أغارت خثعم على بني سلامان من بني الحارث، وكان فيهم عمرو بن معد يكرب الزُبيديّ الذي استنجدت به خثعم على بني سلامان، فاقتتلوا، ونَدِم عمرو بن معد يكرب على اشتراكه مع بني سلامان من قوله: خرجتُ غازياً وفُجعت أهلي.

ووصف (سمّار)العلاقة بين خثعم ومَذحِج بأنّها وثيقة في جانب منها على الرَّغم من أنّها كانت حُبلى بالتّقلُّبات بين التّعاون والاقتتال، ويبدو أنّ وصفه هذا قد فتح الباب أمام مزيد من التّساؤل عن الثّوابت القبليّة التي لم نرَ لها عرضاً واضحاً، وبالشكّل الكاف.

ج- حربهم ضدّ الأزد[٤]

كانت العلاقة بين مَذحِج والأزد في الأغلب الأعم مُتوتِّرة على وفق ما أطّلعنا عليه من روايات نقلها (سمّار)، منها ما ذكره (وهب بن منبه) [٥]، أنَّ غسّان كانت ضمن قبائل الأزد مِمّن رحلوا عن مواطنهم في اليمن، وقد تنقّلت في مواطن عِدّة، وحدث قتال بينهم وبين القبائل في أثناء تنقّلها؛ فقد اقتتلوا قتالاً شديداً مع هَمْدان اضطرهم للارتحال من بلاد هَمْدان، وتقدّموا نحو نجران، ولّما أتوها التقوا قبيلة سعد العشيرة (من مَذحِج)؛ فقاتلوهم قتالاً شديداً انهزمت سعد العشيرة ووقعت بينهم قتلى، ثم تصالحت غسّان مع مَذحِج، وكذلك روايات أخرى، صوُّرت حالات اقتتال متكرر بين قبائل مَذحِج (مثل أود)

(١) سمّار، قبائل مَذحِج، ١٠٢، ١٠٤.

(٢)سمّار، قبائل مَذحِج، ١٠٤، ١٠٦.

(٣) الأغاني، ١٣/ ٢٣٦،٢٣٧.

(٤) سمّار، قبائل مَذحِج، ١٠٦، ١٠٨.

(٥) التيجان في ملوك حِمير، (تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء١٣٤٧هـ)، ٢٨٧، ٢٨٨.

والأزد[1]، أو بين قبيلة جُعفي من مَذحِج وبني مازن من الأزد[2]. فاتّسمت هذه العلاقات بصراعات مستمرة، وحروب ضارية. وسَلّط (سمّار) الضّوء على دوافع هذا الاقتتال؛ فوجد بينها دوافع ستراتيجيّة، تمثّلت بالوقوف ضدّ قبائل الأزد للبحث عن موطن لها بعد هجرتها لتصدّع سدِّ مأرب، بينما هناك دوافع أخرى لا تتعدى الشّخصيّة أو الثّأريّة.

وعلى الرَّغم من كثرة الاقتتال بين الأزد ومَذحِج، إلا أنّ هناك مواقف أسفرت عن تحالفاتٍ قصيرة المدى بين بعض بطون مَذحِج وبعض بطون الأزد، ولكن هذه التّحالفات غالباً تختفي في ظلّ التّوتُّرات المُستمرّة.

ح- حربهم ضدّ قبيلة كِندة[3]

إنّ العلاقة بين مَذحِج وكِندة على وفق وصف (سمّار)[4] لها، كانت متينة في البداية؛ إذ كانت مَذحِج جزءًا من مملكة كِندة في القرنين الثاني والثالث الميلاديّين؛ بدليل ما ذكرته النُّقوش والمصادر التّاريخيّة عن ارتباط مَذحِج بـ (كِندة)، وقد أسهمت في دعم مملكة كِندة في صراعاتها.

ورأى (سمّار) أن العلاقات بين مَذحِج وكِندة قد تغيّرت فيما بعد عمّا كانت في مراحلها الأولى؛ إذ توتُّرت؛ ونجم عنها صراعات وغارات مُتبادلة. على سبيل المثال، ما ذكره (ابن حبيب) [5]أنَّ قيس بن معد يكرب أبو الأشعث، كانت بينه وبين قبيلة مُراد ـ من مَذحِج ـ هُدنة إلى أجل، ربّما جاءت بعد سلسلة من الغارات بين القبيلتين، إلا أنَّ قيس بن معد يكرب نقض الهدنة وغزاهم في آخر يوم من الأجل، وكان ذلك اليوم (يوم الجُمعة)، فقالوا له: إنّه قد بقى من الأجل يوم، وكان على الديانة اليهودية، فقال: إنّه لا يحلُّ لي القتال غداً، مّما دفع قبيلة مُراد الى أن تتصدى إلى غارة قيس بن معد يكرب، وتهزم جيشه، وقد راح ضحية هذه الغارات. والحادثة الأخرى التي وقعت بين الأشعث بن قيس من كِندة وبني الحارث من مَذحِج؛ إذ أُسر لـ (أشعث بن قيس) وافتدى نفسه بثلاثة آلاف بعير[6]؛ كشفت هذه الحوادث أنّ التّحالفات التّحالفات السّابقة تحوّلت إلى نزاعات بعد انهيار كيان كِندة السّياسيّ في وسط جزيرة العرب، وفي إشارته هذه يرى أنّ غارة قيس بن معد يكرب على قبيلة مُراد من مَذحِج، مثّلت تحولًا آخر في العلاقات بين مَذحِج وكندة؛ إذ حدث نزاع بينهما، بعد نقض الهدنة التي كانت بينهما.

---

(١) الأفوه الأودي، ديوان الأفوه الأودي، ٧.

(٢) أبو منذر هشام ابن الكلبي (ت: ٢٠٤هـ/٨١٩م)، أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها، تحقيق: أحمد زكي، (مصر ، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب سنة ١٩٤٦م، الدار الوطنية للطباعة والنشر)، ١٠٨، ١٠٩.

(٣) سمّار، قبائل مَذحِج، ١٠٨،١١١.

(٤) قبائل مَذحِج، ١٠٩؛ بالاعتماد على ما ذكره منذر البكر، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٣٠٤.

(٥) المُحبر، ٢٤٤؛ وينظر: البغدادي، خزانة الأدب، ٢/ ٢٣٩.

(٦) سمّار، قبائل مَذحِج، ١١٠.

وهنا حاول (سمّار) توثيق تدرّج العلاقات بين مَذحِج وكِندة من ودية إلى علاقات نزاع وتخاصم، لكنّه لم يشرَ بما يكفي إلى العوامل التي أسهمت في تحول هذه العلاقات؛ فربّما كان انهيار كِندة السّياسيّ قد أثر في تحول هذه العلاقة،وكذلك لم يتطرّق إلى تأثير تلك التغيُّرات الواسعة في البيئة السّياسيّة لجزيرة العرب في تلك الحقبة.

يتّضح من التحليل النهائي لما كتبه (سمّار) عن اقتتال مذحج ضدّ القبائل الجنوبيّة، أنّه استعرض ما أنمازت به العلاقات بين قبائل مَذحِج وقبائل من جنوب جزيرة العرب من عدم الاستقرار، وذلك؛ لتناقض المواقف وتباينها، فتارة نلحظ التّحالفات بينهما، وتارة أخرى التّنافس والصّراعات، فمثلاً ما كتبه (سمّار) عن علاقات مَذحِج مع حِميَر وقُضاعة سَلّط الضّوء على تاريخ هذه القبائل ونزاعاتها وتحالفاتها. وعموم ما كتبه عن علاقات قبيلة مَذحِج بالقبائل العربيّة الجنوبيّة، (حِميَر، وقُضَاعة، وخثعم، والأزد) كان في ضوء وجود تناقضات بين الرّوايات والمصادر التي اعتمدها.

لقد أجاب (سمّار) عن فرضيته في نزعات مذحج القبليّة: وما الذي دفع قبائل مذحج إلى خوض تلك حروب؟ وهل كانت هذه الحروب مرتبطة بتوسّع أراضي القبائل أو الغزو على الموارد؟ في المُجمل، قدّم (سمّار) رؤية شاملة ثرية لعلاقات مَذحِج مع قبائل جنوب الجزيرة، موضِّحًا فيها كيف كانت العلاقات تتأرجح بين التّحالف والصّراع. كذلك يمكن القول: إنّه نجح في تسليط الضّوء على تشابك مذحج مع القوى القبليّة الأخرى وتعقيدها قبل الإسلام، لكنَّه لم يكشف هل أثَّرت هذه الصّراعات في تشكُّل خريطة الواقع السّياسيّ والاجتماعيّ لقبائل مذحج؟

وفي قراءة نقدية لما كتبه (سمّار) عن حروب مذحج، تبين منهجه النقديّ تجاه الروايات التقليديّة، وتميّز عرضه بمحاولة تفكيك الأخبار الموروثة عن حروب مذحج، وعدم التسليم الأعمى بالمبالغات السرديّة أو الشعريّة، وهو موقف منهجيّ مهم في دراسة تاريخ الحروب القبليّة قبل الإسلام.

ولوحظ استقصاء واسع لمصادره، إذ أظهر (سمّار) سعة اطّلاع واضحة، بالروايات المتفرقة من كتب الأخبار والأنساب والشعر، وربط بينها لإعادة تشكيل صورة شبه متكاملة عن حروب مذحج، بدل الاكتفاء بنصّ واحد أو رواية منفردة.

وقد انتبه (سمّار) إلى البعد القبليّ والتحالفات، ولم يتعامل مع الحروب بوصفها مواجهات معزولة، بل ربطها ببنية التحالفات والانقسامات داخل مذحج وخارجها، ممّا أتاح فهماً أدق لديناميات الصراع القبليّ. ونبّه إلى أثر العصبيّة القبليّة في إعادة صياغة الحروب وتضخيم نتائجها، سواء أكان في عدد القتلى أم في تصوير البطولات، وهو ما يُحسب له بوصفه قراءة نقديّة لآليات الذاكرة القبليّة.

وسعى (سمّار) إلى تفسير الحروب في ضوء دوافع واقعية (المرعى، والماء، والنفوذ، والثأر)، مبتعدًا – نسبيًا – عن التفسيرات الأسطوريّة أو القدريّة التي تهيمن على بعض كتب الأخبار. وأدرك الفرق بين الحرب بوصفها واقعة تاريخيّة، والحرب بوصفها نصًا شعريًّا وخطابيًّا، فتعامل مع الشِّعر بوصفه مصدر ذي وظيفة رمزيّة وتعبويّة لا بوصفه سجلّ وقائعي دقيق.

وبذلك يُحسب لـ (سمّار) أنّه قدّم عرضًا يتجاوز السرد التقليديّ، جامعًا بين النقد التاريخيّ والوعي بالوظيفة الأيديولوجيّة للرّواية القبليّة، ممّا جعل دراسته لحروب مذحج خطوة متقدمة نحو قراءة أكثر عقلانيّة لتاريخ الصراع القبليّ قبل الإسلام.

ثالثاً: عادات الحرب ومعتقداتها

استعرض (سمّار) عادات الحرب على وفق الآتي:

١- عادة إشعال النار لإعلان الحرب: من الوسائل السائدة عند العرب قبل الإسلام لإعلان الحرب، هو إشعالها في الأماكن المرتفعة؛ ليعلم الجميع بوجود خطر قادم، ويتجلّى ذلك في أمثالهم وأشعارهم على سبيل المثال: "نارُ الحرب أسعرُ"(١)، وقد ذكر (سمّار) شواهد عدّة على استعمال النار في الحروب منها في يوم خزاز، ويوم اليحاميم(٢).

والمُلاحظ أنّ (سمّار) لم يبيّن لماذا استعملت النار وسيلة اتصال في الحروب؟ والرّاجح؛ لأنّ بيئة الجزيرة العربيّة مفتوحة، وبالإمكان استعمال الوسائل البصريّة المرئيّة، ولكن هل كان استعمالها على المناطق المرتفعة أم شمل أيضاً المعارك التي تحدث في المناطق السّهليّة؟ ويمكن القول في هذا الصّدد: إنّ هذا الإشعار ربّما في بعض الرّوايات المتأخرة قد ضخّم في رمزيته، وجعل جزءاً من البطولات وصورها الرمزيّة.

٢- إشارات الإنذار والتحذير: منها ما يُعرف بـ (النّذير العريان)؛ إذ يقوم أحد أفراد القبيلة بالتّعري من كامل ثيابه أو جزء منها، ورفعها بيده؛ لإعلام قومه بالخطر(٣)، ومن الشواهد على استعمال هذه الوسيلة ما فعله جسّاس بن مرة بعد قتله كليب بن وائل "وتأتي رمزية التعري، بالكشف عن جزء من الجسم، هذا ما نقرأه في مسببات حرب البسوس؛ فبعد أن قتل كليب بن وائل (واسمه وائل وكليب لقبه، سيّد ربيعة) من قبل جسّاس بن مُرة، لازم الأخير يقين تامّ، إنّه ارتكب فعلاً سيقود قبيلته إلى الحرب لا محالة؛ فجاء راكضاً كاشفاً ركبتيه، فلمّا نظر أبوه مُرة إلى ذلك، قال: لقد أتاكم جسّاس بداهية، ما رأيته قطّ بادي الرُّكبتين إلى اليوم، فلمّا وقف على أبيه، قال: ما لك يا جساس، قال: طعنت طعنة يجتمع بنو وائل غداً لها رقصاً، قال: ومن طعنت لأمّك الثكل، قال: قتلت كُليباً(٤) .

---

(١) الميداني، مجمع الأمثال، ٣٤٦/٢.

(٢) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٧٢،١٧٣.

(٣) الميداني، مجمع الأمثال، ٤٨/١.

(٤) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٧٤ ، ١٧٥؛ بالاعتماد على رواية ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤١٣/١.

ومن إشارات الإنذار الأخرى التي ذكرها (سمّار) ما يُسمى بـ (الصّريخ)، وهو شخص يكون وسيلة للتواصل، وإنذاراً للقبيلة بالتأهّب للمواجهة، على سبيل المثال: ما حدث في يوم الجدود بين بكر بن وائل وبني منقر من تميم[(١)]، وكذلك في يوم المروت بين بني تميم وعامر بن صعصعة[(٢)].

والملاحظ فيما ذكره (سمّار) أنّه لم يقف على أسباب هذه الإشعارات الحربيّة التي تبدو بدائية في مجتمع قبلي، وهما: (النّذير العريان) و(الصّريخ)، ولكن من المؤكد أن رمزيتهما يُراد بها الاستدلال على خطورة الحدث.

وهناك رموز للإشعار على نيّة العدو للهجوم واستعداداته: مثل الرّمل أو التّراب للدلالة على كثرة العدوّ، والشوك دلالة على بأس العدوّ وشدّته، والحنظل رمز لرؤساء القوم، والشّمس تعني وضوح الأمر كوضوح النهار، وغيرها من الرموز التي حملت دلالاتٍ مختلفة[(٣)].

٣- القُبّة والقيادة في المعركة: كانت العرب تنصب قُبّة مستديرة؛ لتكون مقرّاً يستقر فيه سيّد القبيلة في أثناء المعركة، على سبيل المثال: قيام حنظلة بن يسار العجلي بضرب قبته في يوم فلج، وتطورت استعمالات هذه القُبّة، إذ استعملتها بعض القبائل لتكون مشجباً لتجمّع فيه الأسلحة مثلما فعلت قبيلة قُريش[(٤)].

ويبدو أنّ رمزية القُبّة لها دلالة على القيادة المركزيّة، التي تخطط وتوجه المقاتلين، إلا أنّ (سمّار) لم يتطرّق لها ؛اذ أنَ كثيراً معارك العرب كان فيها الكرّ والفرّ، والقُبّة تدل على الثبات، والسُّؤال المطروح، هل وجودها ثابت أم قد أُحيطت بالمبالغة والأسطرة؛ لتقترن بثبات المقاتلين وبطولاتهم وليس بالقيادة فقط؟

٤- عادات اللباس والتّشاؤم والتيامن: كان للعرب لباس خاصّ بالحرب يفتخرون بارتدائه والتطيب أثناء المعركة، وقد ورد في قول ابن السكيت: عطر منشم[(٥)]، وثوب مُحارب وبرد فاخر[(٦)].

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٨٣،٤٨٥؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٧٥.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١/٥٠٠.

(٣) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٧٧؛ بالاعتماد على جواد علي، المفصل، ١/٤٣٧.

(٤) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٧٩؛ ومصدره في هذه المعلومة: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١/٥١٤.

(٥) منشم: امرأة عطارة في مكة من قبيلة خزاعة كانت تبيع الحنوط فتشاءموا بها وعطرها، الميداني، مجمع الأمثال، ٩٣؛ سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٧٩.

(٦) أبو هلال العسكري جمهرة الأمثال، ٤٤٥.

وكانوا يتشاءمون من استعمال جهة اليسار لغزو أعدائهم؛ لاعتقادهم أنَّ طبع الإنسان داعية إلى الهرب من شقّ الشّمال؛ لذا استعملوا جهة اليمين لغزو أعدائهم(١).

وثمّة أسئلة تطرح نفسها، ولم يجب عنها (سمّار)، منها: هل ارتداء لباس معيّن استعداداً للمعارك، والتطيب بعطر معين في أثناء الاستعداد للقتال، يُجسّد طقسًا مُقدّساً، يُضفي على المعركة قُدسيّة، أم أنّ له أثراً نفسيًّا يُسهم في رفع معنويّات المقاتلين؟ والسُّؤال الآخر: هل التيامن والتياسر يُجسّدان موروثاً أسطورياً، يجعل من المعركة تسيطر عليها المصادفة بعيداً عن التخطيط المُسبق؟

وما تقدّم يقودنا للاعتقاد أنّ الحرب عند العرب قبل الإسلام لم تتّصف في بعض من طقوسها بالعقلانيّة، بل تبدو محكومة بالرُّموز والخرافات والأساطير، ولا تقلّ عنها الانفعالات.

٥- استشارة الكُهّان والتنبّؤات: هذا ما يحدث قبل المعارك؛ لقُدسيّة الكهنة، فهمّ فم الإله الناطق باعتقادهم؛ لذا تأتي استشارتُهم في نتائج الحروب، وتُعدّ تبليغاً ماورائياً (غيبياً) يحظى بالقدسيّة والإقرار به. على سبيل المثال: استشارة كُلّ من رقاش الكاهنة من بني طيء، وسجاح التميميّة التي كان يتبعها قومُها من بني تميم وأخوالها بني تغلب(٢).

مِمّا لا شك فيه أنَّ قرار الحرب ارتبط بالعالم الغيبيّ، فالكاهن هنا يتولّى وظيفتين، الأولى: روحيّة، والأخرى: تتمثّل في كشف الطالع والتنبّؤ بالغيب، ولا تبتعد عن كونها استشاريّة. وربّما جاءت استشارت الكُهّان؛ لإضفاء بُعدٍ قدسيٍّ للحرب، وتبرير دوافعها الاجتماعيّة أو السّياسيّة.

٦- المبارزات والمعارك النفسيّة: (المبارزات) بين قادة الجيشين وما له من نتائج معنوية للطرفين المتحاربين ومن شواهد المبارزة بين الفرسان ما جاء في حرب الفِجار الثاني (بين قُريش وكنانة من جهة، وقيس من جهةٍ أخرى)، وفي اليوم الرابع من أيّامهما (يوم عُكاظ)، التقوا في هذه المواضع على رأس الحول، وقد جمع بعضهم لبعض واحتشدوا، وحمل عبد الله بن جدعان يومئذ ألف رجل من بني كنانة على ألف بعير، وخرج الحليس بن يزيد أحد بني الحارث بن عبد مناة بن كنانة وهو رئيس الأحابيش يومئذ، فدعا إلى المبارزة فبرز إليه الحدثان بن سعد بن يربوع النّصري(٣)، وكانت بعض هذه المبارزات الفرديّة تُنهي المعارك قبل وقوعها، إذ يتّفق القادة على المبارزة ومَن ينتصر ينقاد إليه جيش المُنهزم، مثلما حدث بين بني سُليح ودولة كندة(٤).

---

(١)عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء أبو عثمان ، الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/٨٦٨م)، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦م)، ٣/ ١٧٤.

(٢) احمد بن يحيى ، البلاذري (ت: ٢٧٩هـ/٨٩٢م) فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ١/ ١٠٨؛ الميداني، مجمع الامتثال، ١/ ٢٨٨؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٨٠.

(٣) الأصفهاني، الأغاني، ٢٢/ ١٨٢؛ وينظر: سمّار دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٨٢.

(٤) الميداني، مجمع الأمثال، ٢/ ٢٤٥، ٢٤٦.

ويبدو مِمّا تقدّم، أن المبارزات مثّلت اختبارًا حقيقيّاً مُبكّرًا للقبائل المتحاربة، وأنَّ حسمها يمنح روحاً معنويّةً للطرف المنتصر بالمبارزة، وبالمقابل يسهم في تحقيق انكساراً نفسياً يضعف من عزيمة الطرف الخاسر فيها، الأمر الذي يسهم نفسيّاً في حسم المعركة قبل أن تبدأ.

وأجاب (سمّار) عن سؤال يتبادر إلى ذهن القارئ: هل حسمت المبارزات المعارك أم أنَّ تأثيرها لم يتعدَّ الجانب النفسيّ للقوى المتقاتلة؟ نعم حسم الصراع النّاشب بين حجر بن الحارث الكنديّ (زعيم دولة كندة)، والحارث بن مندلة من ملوك سُليح من (الضّجاعمة)، بعد اتفاق مسبق بين القائدين على ما تؤول إليه نتيجة المبارزة بينهما، إلى إنهاء القتال، وانضمام جيش المنهزم إلى جيش المنتصر، وقد حدث ذلك، بعد أن انتصر الكنديّ على ابن مندلة، ونُفذ الاتفاق وانتهى النِّزاع[١].

٧- رفع معنويات المقاتلين: من الشواهد التّاريخيّة على ذلك، هو ما فعله سُبيع بن ربيع بن معاوية في أثناء حرب الفِجار الثاني[٢]، إذ عقل (سُبيع) نفسه وهو سيّد القوم في ساحة المعركة؛ لتشجيع المقاتلين للدفاع عن سيّدهم؛ وعلّل (سمّار) هذه العادة، أنَّ شيخ القبيلة هو رمزها، فعقل سيّد القوم نفسه، يُجسّد مدى استعداده للتّضحيّة بنفسه، الأمر الذي يحفّز مقاتليه للاستبسال دفاعاً عن رمز القبيلة وسيادتها[٣].

٨- التّطيب في المعركة والمكافآت الممنوحة فيها: يتمثّل بتطييب المقاتلين من قبل النّساء؛ لتحفيزهم على الاستبسال في المعارك، ومن الشواهد على ذلك: ما جرى في يوم حليمة الناشب بين الغساسنة والمناذرة، حين اشتدّ أوار المعارك بينهم، ولم يُحسم النّصر لأحد الطّرفين، فلمّا رأى الحارث الأعرج بن جبلة الغسّانيّ ذلك، طلب من ابنته، يقال لها حليمة، أن تُطيّب المقاتلين يومئذٍ، وتلبسهم الأكفان والدّروع، وفيها جرى المثل ما يوم حليمة بسرّ[٤]، كذلك ابتكر العرب المكافأة لتحفيز المقاتلين على الاستبسال في القتال، على سبيل المثال أعلن الحارث الأعرج الغسّانيّ تزويج ابنته هند لمن يقتل المنذر بن ماء السماء ملك الحيرة[٥].

٩- عادة اصطحاب الآلهة في المعارك بين القبائل العربيّة: إنّ اصطحاب الآلهة في الحرب؛ يُجسّد اعتقاد الإنسان ورغبته في تحقيق النّصر عبر استحضاره لمقدّساته، وتأثير تلك المُقدّسات نفسيّاً ومعنويّاً. وفي هذا الصدد، ذكر (سمّار): أنّ هناك أكثر من شاهدٍ تاريخيّ على اصطحاب العرب الآلهة التي يعبدونها أو لمقدّسات لها أثر معنويٌّ لديهم؛ لأنّهم يعتقدون أنّها ستساعدهم للظّفر بالأعداء، ومن هذه الشواهد: ما حدث في يوم الزّوَيرين (بين بكر بن وائل وتميم)، حين أقبلت قبيلة تميم ببعيرين مجلّلين

---

(١) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٨٢.

(٢) ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٧٢/١، ٤٧٣.

(٣) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٨٢.

(٤) ابن قتيبة، المعارف، ٦٤٢، الثعالبي ، ثمار القلوب، ٣١١؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٢٨/١.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٢٨/١.

مقيدين، وتركوهما بين الصَّفّين معقولين، وسمّوهما زُورَين (يعني إلهين)، فأخبرت قبائل بكر شيخها الأصمّ (عمرو بن قيس) بقولهم؛ فقال: وأنا زُوركم (إلآهُكم)، وبرك بين الصّفّين، فاقتتلوا قتالاً شديداً، وانهزمت قبيلة تميم، وشاهد آخر استعان به (سمّار)، هو اصطحاب بني أنعم من قبيلة مراد للصنم يغوث عند قتالِهم لبني غطيف[1].

وناقش (سمّار)[2] آراء عدد من الباحثين عن موضوع اصطحاب الآلهة في المعارك، منهم: (عبد المعيد خان) [3]، الذي ذهب بعيداً في ذكره لأسطورة متأخرة، بأنّ العربيّ رأى الإله يغوث يُدافع عن قبيلته في ساحة القتال، استناداً إلى اعتقاده بأنَّ الطوطم يُدافع عن قبيلته في ساحة القتال. إلا أنّ (سمّار) يرى أنّه لم يعثر على مثل هذا الاعتقاد في المصادر التي تحدّثت عن الصنم يغوث، ولم ترد إشارة أو نظائر يفهم منها أنّ الأصنام كانت تدافع عن قبائلها بنفسها، وإنما حَمْلُها في المعارك كان في ضمن مسوّغات عبادتها أي– نستنصرها فتنصرنا–، ويرى أنّ الأصنام لم تعرف على أنّها طوطماً تنحدر منه القبائل، وإنّما هي آلهة تُعبد". وبذلك فرّق (سمّار) بين الرّوايات الأسطوريّة (الادعاء أنّ الصنم يدافع عن القبيلة بنفسه)، والرّوايات التّاريخيّة الموثّقة. والرأي الآخر كان لـ (جواد علي) [4]، القائل: بوجود قُبّة يوضع فيها صنم القبيلة تضرب في ساحة القتال، ويطوف حولها المحاربون، يستمدّون منها العون والنّصر، وذكر بعض الأمثال العربيّة مثل (لا نفر حتَّى تفرّ القُبّة) ، لكن عندما دقق (سمّار) في هذه المعلومات لم يعثر على "شاهد تاريخيّ من حروب العرب قبل الإسلام ما يشير إلى هذه القُبّة والخيمة، أو الطّقوس التي يمارسها المحاربون من حولها، لتمنحهم النّصر"[5].

ويرى (سمّار)[6] أنّ اعتقادات حمل الآلهة في المعارك لها جذور تاريخيّة ترجع إلى عصر الدولة الآشوريّة إبّان حروبهم مع العرب في شمال جزيرة العرب، على وفق ما جاء في نصوصٍ آشوريّة، أحدها يرجع إلى الملك (آشور بانيبال ٦٦٨– ٦٢٧ ق. م) في حربه مع أمولادي ملك قيدار (مملكة في شمال جزيرة العرب، امتدت إلى دلتا مصر)، وقد جاء فيه: "ثم زحف أمولادي ملك قيدار، لمهاجمة ملوك

---

(١) ابن الكلبي، الأصنام، ١٠، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٨٠/١.

(٢) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٧٧؛ بالاعتماد على جواد علي، المفصل، ٤٣٧/٥.

(٣) الأساطير والخرافات عند العرب قبل الإسلام ، (ط٣، بيروت ، دار الحداثة للطباعة والنشر، ١٩٨١م) ، ٩١.

(٤) المفصل، ٦٤/٦.

(٥) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٨٦.

(٦) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٨٧.

بلاد أمورو الذين أخضعهم لي آشور وعشتار والآلهة العظيمة، لقد أوقعت الهزيمة به بمساعدة (الآلهة .....) وأسرته حيّاً"[١].

١٠- اصطحاب النّساء إلى المعركة: علّل (سمّار)[٢] عادة العرب باصطحاب النّساء والذّراري إلى ساحات القتال، لسببين؛ الأول: لرفع معنويات المقاتلين، وتحفيزهم على القتال وعدم الفرار من المعركة، ويوجد أكثر من شاهد على اصطحاب العرب للنّساء في معاركهم، منها، في يوم (فيف الرّيح) الذي وقع بين عامر بن صعصعة والحارث بن كعب[٣]، والثاني: لتقديم الدّعم اللّوجستي للمقاتلين، مثل: توفير مياه الشّرب للرّجال وتضميد الجرحى وأعداد الطّعام، ويتجلّى ذلك في يوم اللّقيط، ومعركة أُحد عندما اصطحب المشركون النّساء إلى المعركة[٤] .

١١- تمايُز القبائل في المعارك: ذكر (سمّار) شواهد عن هذه العادة، منها: حلق اللّمم (مقدمة شعر الرأس) من قبل مقاتلي بكر بن وائل؛ ليعرف بعضهم بعضاً، في اليوم السادس من حرب البسوس بين قبيلتي بكر وتغلب ابني وائل، وإنّما قيل لهذا اليوم بـ (تحلاق اللّمم)؛ لأنّ بكراً حلقوا رؤوسهم، ليتميّزوا عن غيرهم، ويعرف بعضهم بعضاً في ساحة المعركة[٥].

وكذلك تمايزوا في شعاراتهم، مثل تميّز قبائل ربيعة بشعر الوجه، أو مثل شعار (يا جعد الوبر) لبني عامر[٦]، وكانت هذه الشّعارات تشكّل جزءاً من الهويّات القبليّة معزّزة وحدة المقاتلين من جهة، وفي وفي الجهة المقابلة تُشيعُ الخوف في نفوس أعدائِهم، وتُرهبهم.

ومن وسائل تمايز القبائل في معاركها أيضاً، هو أنّ لكُلّ قبيلة راية تُميّزها عن القبائل الأخرى في ساحات المعارك، وعادة تُسلّم هذه الرايّة إلى شجعان القبيلة وأشرافها؛ لأنَّ انتكاسها يدلُّ على الهزيمة، فعلى سبيل المثال: كانت راية قريش بيد حرب بن أُميّة، وراية قبائل قيس بيد عامر بن مالك بن جعفر بن كلاب[٧]، وتكون الأحقيّة في حمل الراية للابن الأكبر في حال كانت القبائل المشاركة تنحدر من جدٍّ

---

(١) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٨٧، فاطمة هاشم تركي بيك، علاقات بلاد الرافدين بجزيرة العرب في عصر الدولة الآشورية الحديثة ٨٥٤-٧١٢ق.م، رسالة ماجستير غير منشورة، (السعودية ،جامعة الملك سعود ١٩٩٢م)، ١٠٢

(٢) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٨٦، ١٨٧.

(٣) ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٥٠١/١.

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ٨/٤، ١٤.

(٥) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ١/ ٤١٠.

(٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤١٦/١.

(٧) ابن حبيب البغدادي، المنمق في أخبار قريش، تحقيق: خورشيد احمد فاروق ،(بيروت ، علم الكتب ، ١٩٨٥م)، ٢٠٦.

جدٍّ واحدٍ، وقد ذكر (سمّار) مثالاً لهذه الحالة في قبائل ربيعة بن نزار، إذ كانت مهمّة حمل اللّواء إلى عنترة بن أسد بن ربيعة[١].

ويعلمنا (سمّار) في ضوء الرّوايات التّاريخيّة، بأهمّيّة بقاء الراية مرفوعة في المعارك، وأن سقوطها يعني انكسار ذلك الطرف في المعركة، بدليل: ما وقع في يوم الكلاب الثاني، عند سقوط راية أهل اليمن من يد حاملها، الأمر الذي أدّى إلى هزيمتهم[٢].

١٢- رمزيّة جزّ ناصية الأسير، الغاية منها إذلال أسرى العدو؛ ولها دلالات رمزيّة، تحمل رسالة عن قوتهم، وضعف عدوّهم وإذلاله، وهناك شواهد تّاريخيّة كثيرة عن هذه العادة، منها: في يوم اللقيط، إذ أتى (اللّهازم – وهو تجمع من قيس وتيم اللّات من بكر بن وائل، ومعهم عجل بن لجيم وعنزة بن أسد)؛ فأوقعوا ببني دارم (من تميم)، وأسروا رُؤساء من تميم منهم ضرار بن معبد بن زرارة؛ فجزوا ناصيته، وأطلقوا سراحه[٣].

ويُطلعنا (سمّار) اعتماداً على الرّوايات التّاريخيّة، أنّ هناك استثناءات لهذه العادة، تمثّلت بعدم جزّ نواصي الأسرى من الملوك، ففي يوم طِخْفة (وهي معركة لبني يربوع – بطن من تميم – على المنذر بن ماء السماء)، أُسر قابوس، قائد جيش المناذرة، على يد طارق بن ديْسق، فأراد أن يجزّ ناصيته، فقال له: "إنّ الملوك لا تُجزُّ نواصيهم"[٤].

١٣- الموت أكرم من الأسر في المعارك[٥]: كان من عادات العرب في حروبهم أنّ الموت في المعركة يعدّ شرفًا كبيرًا، بينما يُعدّ الموت في الأسر أسوء ميتةٍ، لما تحمله من عارٍ للمقاتل[٦]. ودلالات هذا المعتقد كانت تدفع المقاتلين للاستبسال على أرض المعركة، والموت بشرفٍ، بدلًا من أن يُحكم عليهم بالذّل بعد الموت في الأسر، فعلى سبيل المثال: في يوم ساحوق- (لقبيلة ذبيان على قبيلة عامر بن صعصعة) -، إذ أعدم عدداً من المنهزمين أنفسهم خنقاً؛ خوفاً من الوقوعِ في الأسر[٧].

١٤- الثّأر في معتقدات العرب قبل الإسلام: تُعدّ عادة الثأر عند العرب قبل الإسلام من أكثر العادات التي خلفت آثاراً اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة، إذ لا يُسمح بالتهاون في أخذ الثأر، وثمّة شواهد عدّة تبيّن تبعات هذه العادة، ونكتفي هنا بذكر قصّة مقتل كُليب بن وائل سيّد ربيعة من قبل جسّاس، وكان هذا الحادث باعثاً لحرب البسوس، فبعد أن سمع أخوه المُهلهل خبر مقتله، قام بجزّ شعر رأسه،

---

(١) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٩١؛ وفقاً لما أورده الميداني في جمهرة الأمثال، ٤١٤/٢.

(٢) الأصفهاني، الأغاني، ٣٥٨/٦.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٥١٢/١؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة ، ١٩٢.

(٤) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٩٢؛ ومصدره ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٢١/١.

(٥) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٩٢.

(٦) الجاحظ، البيان والتبيين،٦٨/٤.

(٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦٤٤/١؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٩٣.

وقصر ثوبه، وهجر النّساء وترك الغَزَل، وحرَّم القمار والشراب[١]، ولحَظَ في هذه الرّواية ارتفاع سقف مطالب قبيلته، حتَّى ارتقت إلى المستحيل من أجل الأخذ بالثأر (مثل طلبهم إحياء كُليب من الموت)[٢].

وكان من عاداتهم في أخذ الثأر، أن يقتل شخص من الطبقة الاجتماعيّة والسّياسيّة نفسها التي ينتمي إليها القاتل، ونستشف ذلك عندما قتل المهلهل جبيراً بن الحارث بن عباد، فظن الحارث بن عباد أنّ المهلهل أدرك ثأره، وقال: نعم القتيل، قتيل أصلح بين ابني وائل، لكن قيل له أن المهلهل قال: "إنّما بشسع نعل كُليب"[٣].

وتطرّق (سمّار) إلى الأساطير والمُعتقدات الشعبيّة المرتبطة بالثأر، مثل: اعتقادهم بـ (الهامة)، وهي أنّه إذا قُتل قتيل، خرجت من رأسه هامة (روح بهيأة طائر صغير)، فإذا لم يؤخذ بثأره، نادت تلك الهامة على قبره "أسقوني فإني صدية"[٤]. وكانت من العادات العربية قبل الإسلام المرتبطة بالثأر النذر بالامتناع عن بعض الأفعال وعن تنفيذ أخرى لحين الأخذ بالثأر، مثل غسل الرأس، وشرب الخمر، وأكل اللحم، ومعاشرة النّساء[٥]، وكذلك عدم البكاء على القتلى[٦].

ويرى (سمّار) على وفق الرّوايات التّاريخيّة، أنّه ثمّة تأثيرات سلبيّة على القبائل الضّعيفة التي لا تستطيع الأخذ بالثّأر، ففي الوقت الذي يُعدّ أخذ الدّية عاراً، يلجؤون إلى التّعقية (سهم الاعتذار)، الأمر الذي يؤدّي إلى السُّمعة السّيئة بين القبائل[٧].

١٥- دعوات الصُلح: مِمّا لا شّك فيه أنّ هناك تأثيرات كبيرة تخلفها الحروب، ولا تستطيع أيّ قبيلة أن تستمر مدى الحياة في حالة حرب، وهنا تظهر مبادرات كبار القوم والحكماء إلى دعوات الصّلح وقبول الدّية بطريقة مقبولة، ومن الشواهد على ذلك: في حرب الفجار دفعت قبيلة قريش دية عشرين رجلاً لقبيلة قيس، وأخذت قيس رهائن من رجال قريش لحين دفع الدّية، الأمر الذي أدّى إلى إنهاء الحرب[٨].

١٦- تطرّق (سمّار) إلى أنَّ العرب امتنعوا عن القتال في بعض أشهر السنة، وسُميّت الأشهر الحُرم، وهي: (ذو القعدة، وذو الحجّة، ومُحّرم، ورجب)، ولكُلِّ شهر تسمية ارتبطت بتحريم القتال، مثلاً:

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤١٦/١.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤١٦/١؛ سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ١٩٥.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ١٩١/٥.

(٤) أبو عبيدة، نقائض، ٦٥/١.

(٥) الأصفهاني، الأغاني، ١٠٦/٩.

(٦) العوتبي ، الانساب ،١٧٥/١.

(٧) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٢٠٠. والتّعقية: هي رمي سهماً نحو السماء، فإن رجع مضرّجاً دماً نهوا عن أخذ الدّية، وإن رجع كما صعد فقد أمرونا بأخذها. فما رجع السهم قطّ إلاّ نقيّاً، المرجع والصفحة نفسهما.

(٨) ابن حبيب، المنمق، ٢٠٨، ٢١٠.

مُحّرم؛ لأنهم حرّموا القتال فيه[١]، وذو القعدة: لأنهم يقعدون فيه عن القتال[٢]، لكن العرب لم يلتزموا بشكّل مطلق بهذه العادة، فمنهم من خرقها مثل: ما حدث في حرب الفِجار التي سُمِّيت بذلك لفجور أطرافها والأقتتال في هذ الشهر المُحرم[٣].

وصفوة القول فيما قدّمه (سمّار) في دراسته عن عادات الحرب عند العرب قبل الإسلام، إنّه سَلّط الضّوء على عادات وممارسات حربيّة عدّة، مُبيّناً أبعادها الرمزيّة والاجتماعيّة والنفسيّة. وعلى وفق رؤيته للحرب عندهم، فإنّها لم تكن صراعاً دمويّاً بين القبائل فحسب، بل مثلت نظامًا له طقوسه، وعاداته، ومعتقداته، كُلّها تُعبر عن بنية العقل العربيّ آنذاك.

وتُظهر معظم هذه العادات، من إشعال نار الحرب إلى اصطحاب الآلهة والنّساء في المعارك، أنّ عموم العرب أضفوا أحياناً على حروبهم طابعًا طقوسيًّا مشحوناً بالقداسة، يتجلّى باعتقادهم بالمقدّس والأسطورة في رؤيتهم إلى النّصر والهزيمة. ولا يمكن إغفال أثر البيئة الصّحراويّة، ومجتمع يرتكز على العصبيّة، في تشكّل هذه الطُّقوس، التي جمعت بين البساطة والرمزيّة، وبين الواقعيّة والانفعال.

ووقوف (سمّار) أحيانًا على الأبعاد النّفسيّة أو الاجتماعيّة لبعض العادات، منها: النّذير العريان، والصّريخ، أو رمزيّة لباس الحرب والتطيّب استعداداً للحرب، ومركز القيادة المتمثل بالقُبّة، فنَظَرَ إلى تلك العادات برؤية تحليليّة جديدة؛ وقد أجاب عن السُّؤال الأهم: هل كانت عادات الحرب في أغلبها وليدة البيئة الصّحراويّة وتراكماتها، أم كانت لها جذور، تشكّلت بفعل الاحتكاك بالحضارات المحيطة بها؟

وقد أماطت هذه العادات اللِّثام عن أنّ الحرب قبل الإسلام لم تكن بالعقلانيّة أحياناً، بل مشحونة بدوافع: الشّرف والثّأر والاحتكاك القبليّ، الأمر الذي جعل بعضها يستمرُّ لسنوات، بدليل ما حدث في حروب البسوس وداحس والغبراء.

وأشار (سمّار) إلى تداخل الأسطورة بالتّاريخ في أخبار حروب العرب التي وثّقها عبر روايات تاريخيّة وأدبيّة متنوّعة، ونظر إلى سرديّات أيّام العرب برؤية ناقدة، مبيناً ما موثّق تاريخيًّا، وما هو مُتخيّل على وفق السرديّة الشفويّة.

وكشفت الدِّراسة أيضاً أنَّ الإنسان العربيّ، لم يكن محُاربًا شرسًا فحسب، بل كان إنسانًا خائفًا أيضاً، يؤمن بالغيبيّات؛ لتمنحه قوّة إضافيّة في مواجهة الخطر، وهو ما كشف عن الواقع المتأزّم، الذي عاشه آنذاك.

---

(١) الألوسي، بلوغ الأرب، ٧٥/٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٣٥٧/٣.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ٣٢٦/١.

والملاحظ في عرض (سمّار) لعادات الحرب، إنّه تميز بسعة استقصائيّة لافتة، إذ لم يحصر الحرب في بعدها العسكريّ، بل تناولها بوصفها منظومة ثقافيّة متكاملة تشمل الطقوس، والرموز، والمعتقدات، والبنى النفسيّة والاجتماعيّة المصاحبة لها.

ونجح (سمّار) في إبراز البعد الرمزيّ لعادات الحرب (النّار، والنذير العريان، والقُبّة، والرايّة، وجزّ النواصيّ، والثأر...) بوصفها أدوات دلالية تُنتج المعنى، وتُعيد تشكيل الهيبة، والخوف، والانتماء، لا مجرد سلوكيّات عمليّة. ويُحسب له وعيه النّقديّ في التفريق بين الرّوايات التاريخيّة الموثقة، والسّرديّات الأسطوريّة أو المتأخرة، ولا سيّما في موضوع اصطحاب الآلهة، ورفضه إسقاط مفاهيم الطوطميّة دون سند نصّي صريح. وبرز في تحليله إدراك واضح لأثر الطقوس الحربيّة في رفع المعنويات، وبثّ الرّعب في الخصم، وإدارة الخوف الجمعيّ (المبارزات، والتطيّيب، وعقل السيّد نفسه، واصطحاب النّساء)، وهو ما يُظهر وعيًا بالبعد السيكولوجيّ للصراع.

وأحسن (سمّار) في توضيح كيف وُظّف الغيب (الكهنة، والتنبؤات، والآلهة، والأشهر الحرم) لإضفاء شرعية دينيّة على قرار الحرب أو السلم، وتحويل الفعل الحربيّ من خيار بشريّ إلى قضاء مقدّس. وأظهر بوضوح كيف أسهمت الشعارات، والرايات، وحلق اللّمم، والتمييز في اللباس في ترسيخ الهويّة الجمعيّة وتعزيز التماسك الداخليّ للقبيلة في لحظات الصراع.

ولم يقتصر العرض على منطق الحرب، بل تناول أيضًا آليات الحدّ منها: الصلح، والديّة، والرهائن، والأشهر الحرم، ممّا يمنح صورة متوازنة عن العقلية القبلية بين العنف والاحتواء.

وبذلك قدّم (سمّار) معالجة غنيّة تُظهر الحرب عند العرب قبل الإسلام بوصفها فعلًا رمزيًّا– ثقافيًّا مركّبًا، لا مجرد اقتتال عشوائيّ، مع وعي نقديّ نسبيّ بالمصادر والأسطرة، وهو ما جعل عرضه مادّة صالحة للقراءة الأنثروبولوجيّة والنفسيّة لتاريخ العنف القبليّ، على الرّغم من حاجته أحيانًا إلى مزيد من التنظير والتكثيف المفاهيميّ.

رابعاً: أهمّيّة المياه في المُعتقدات العربيّة القديمة وأثرها في نزاعاتهم وحروبهم

تناول (سمّار)[١] في دراسته موضوعاً بالغ الأهمّيّة لحياة العرب قبل الإسلام، وهو أهمّيّة المياه في معتقداتهم وأثرها في النِّزاعات القبليّة وحروبهم؛ فمن المعروف أنَّ العرب في بيئتهم الصّحراويّة، عانوا من شحّ المياه، الأمر الذي جعل من الماء محط اهتمامهم في حياتهم اليوميّة، وفي أساطيرهم ومعتقداتهم الدّينيّة. وقدّم تحليلاً عن أثر المياه في تحديد مصير القبائل، إذ في الأغلب الأعم كانت أُسّ النِّزاعات القبليّة ومحركها، واستعرض في دراسته شواهد تاريخيّة عدّة تؤكد هذه الأهمّيّة، فضلاً عن أثر المياه في العلاقات القبليّة.

(١) ينظر: في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٤٦.

رأى (سمّار)[1]، أنَّ التّنافس على الماء والمراعي شكَّل حافزاً قوياً للنزاعات القبليّة. ومن الأمثلة التي تطرّق إليها في هذا السِّياق، توتُّر العلاقات بين قبيلة غسان وبعض القبائل الأخرى في أثناء هجرة الأزد إلى العراق وبلاد الشّام ويثرب؛ لتصدّع سد مأرب، فخاضوا معارك مع قبائل مثل هَمْدان وسعد العشيرة[2]، ونلحظ أنَّ البحث عن موارد طبيعية: المرعى والمياه، كان دافعاً أساسيّاً للنزاعات القبليّة.

لقد دفعت محاولة استقرار بعض القبائل بالقرب من موارد المياه إلى إعادة تشكيل تحالفاتها، وبناء علاقات قبليّة وجديدة تتَّسم بالعداء تارةً، وبالتّحالفات تارة أخرى، مثل ما حدث مع غسان وبني زيد الهبور الذين تأخوا وأطلق عليهم بنو زيد بن الحارث بن كعب[3].

وأثرت المياه على تحرّكات القبائل وقراراتها، على سبيل المثال: النِّزاع الذي حدث بين قبيلة طيء ومراد؛ لقلة مساحات المراعي ومنابع المياه، الأمر الذي أدّى إلى اضطرار قبيلة طيء إلى ترك موطنها بسبب الجدب[4]. وأظهرت الحروب بين القبائل التي ارتبطت مباشرة بمصادر المياه مدى التوتُّرات التي حدثت بسبب سيطرة بعض القبائل على الأراضي الخصبة والغنيّة بالمياه، مِمّا أثار حفيظة القبيلة المجاورة، الأمر الذي أوجد نزاعات وحروب بينهما، وإنّ هذه الحروب لم تكن عسكريّة فقط، بل حروبًا من أجل البقاء والسّيطرة على الموارد الحيويّة.

وثمَّةَ معارك كبرى ونزاعات مُتجدّدة على الماء، أشار إليها (سمّار)[5]، مثلاً: كان السَّبب الرئيس لحرب بُعاث بين الأوس والخزرج، هو الجدب في مواطن استقرار قبائل الخزرج، الأمر الذي قاد إلى نشوب حرب بُعاث بينهم وبين قبيلة الآوس بالاشتراك مع يهود بني قريظة وبني قينقاع[6]. وكذلك ما حدث في معركة سفوان التي تُعدّ مثالاً واضحاً عن كيف كان الصّراع على المياه يؤجّج الحروب بين القبائل؛ إذ سعت بنو شيبان إلى طرد بني تميم من الماء، ما أفضى إلى معركة عنيفة، دافعها الأساس الحفاظ على الموارد الحيويّة[7].

ولم يغفل (سمّار)[8] أثر المراعي في شنّ الحروب، ومثاله على ذلك: يوم الزُّويرين،(هو يوم بين قبيلة بكر بن وائل وتميم)، ارتبط بالتّنافس على المراعي والمياه، وهذا النَّوع من الصّراعات يمتدّ لسنوات

---

(١) ينظر: في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٤١، ١٥٨.

(٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٣٠٢/١.

(٣) وهب بن منبه ،التيجان في ملوك حمير ، ٢٨٨.

(٤) العوتبي، الأنساب، ٢٤٦،٢٤٨/١.

(٥) ينظر: سمّار، في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٤٦،١٥٥.

(٦) محمد احمد جاد المولى علي محمد، محمد ابو الفضل ابراهيم، أيّام العرب في الجاهلية، أيّام العرب في الجاهلية، (بيروت، دار احياء التراث، ١٩٨٨م). ٧٤.

(٧) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ١٧٣/٥.

(٨) ينظر: في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٥١؛ بالاعتماد على ابن عبد ربه، العقد الفريد، ١٧٦/٥.

طويلة؛ إذ تتجدّد الحروب بين القبائل، للاعتداء على المراعي أو محاولة حرمان القبائل الأخرى من مصادر المياه.

ووقف (سمّار) عند التّكتيك الحربيّ بتوظيف المياه في المعارك، وخير مثال استشهد به على هذا التّكتيك، هو ما حدث في معركة جدود (التي حدثت بين بني منقر من تميم وبني بكر بن وائل)، باستعمال المياه عنصراً تكتيكيّاً رئيساً في الحروب، باستحواذ أحد طرفي المعركة على مصادر المياه[١]. وكذلك توظيف الماء سلاحاً فعّالاً ومؤثراً في المعركة حينما طبّقوا تكتيكاً عسكريّاً يُنَمي عن حنكة وبراعة عسكريّة، وهذا ما جاء في المشورة الّتي قدّمها أحد قادتهم وهو (قيس بن زهير العبسيّ) بقوله: ادخلوا خيولكم شعب جَبَلَة ثُمّ أظمؤوها هذه الأيّام ولا تورّدوها الماء، فإذا جاء القوم أخرجوا عليهم الإبل وانخسوها بالسّيوف والرّماح، فتخرج مذاعير عطاشا، فتشغلهم وتفرّق جمعهم، واخرجوا أنتم في آثارها واشفوا نفوسكم، ففعلوا ما أشار به[٢]. وكذلك توظيف الماء لتشتيت العدوّ: في معركة (المُسلّحة)، إذ كان التّحكّم التّحكّم في الماء يعني التّحكّم في المعركة نفسها[٣]. وأشار إلى أنّ التّحشد عند المياه يُعدّ خطوة استراتيجيّة حاسمة. ومثال ذلك، ما حدث في معركة (البردان بين قبائل كندة وبكر وتغلب ضد قبيلة قضاعة)؛ إذ كان القتال على مصادر المياه أداة تكتيكيّة أساسيّة[٤].

وتطرّق إلى إسهام المرأة في توفير المياه في أثناء الحروب، فكانت جزءًا أساسيًّا من منظومة اللّوجستيّات القتاليّة، تمثّل إسهامهنّ في سقي المقاتلين الماء في يوم الوقيط بين بكر بن ربيعة على تميم[٥].

يتبيّن من دراسة (سمّار) عن أهمّيّة المياه في الحروب قبل الإسلام، أنَّ الماء لم يكن مورداً طبيعيّاً في حياتهم فحسب، بل شكَّل محورًا رئيسًا في معتقداتهم، ومحركًا فاعلاً لصراعاتهم القبليّة ونزاعاتهم. إذ حظي الماء عندهم بالتّقديّس؛ بسبب بيئتهم الصّحراويّة، وتزاحموا عليه بشراسة قادت إلى صراعات؛ حتّى أصبح التحكم بمنابع المياه والسّيطرة عليها، سبباً لبقاء القبيلة واستقرارها.

وقدَّم (سمّار) شواهد تاريخيّة عن حروب المياه التي نشبت بين القبائل، مثل: حرب بعاث ومعركتي سفوان والزّويرين، إذ لم تكن مجرّد نزاعات عابرة، بل هي نزاعات محرّكُها الأساس السّيطرة على المياه التي تحمل سرّ البقاء. وسَلّطت الدِّراسة الضّوء على البعد التّكتيكيّ لاستعمال المياه في الحروب، سواء أكانت السّيطرة على موارده أم بتوظيفه سلاحاً لإرباك الخصم، وخططه التكتيكيّة، وكُلّ ذلك يُظهر وعياً عسكريّاً واجتماعيّاً متقدِّماً لأهمّيّة المياه، متجاوزاً الحاجة اليوميّة الحياتيّة والاقتصاديّة إليه.

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٨٣/١.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤١٨/١.

(٣) البكري، معجم ما استعجم، ١٢٢٨/٤.

(٤) ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٦٤/١.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤٩٨/١.

ويُحسب لـ (سمّار) نجاحه في إبراز الماء بوصفه عنصرًا بنيويًّا حاسمًا في تشكيل الصراعات القبليّة، لا عاملًا ثانويًا، وربطه الذكي بين شحّ الموارد الطبيعيّة وطبيعة النزاعات والحروب، بما ينسجم مع مقاربات التاريخ البيئيّ والاجتماعيّ.

ولوحظ على عرضه ثمة تكثيف سردي على حساب التحليل النظريّ، والدليل: كثافة الشواهد التاريخيّة والمعارك المرتبطة بالمياه، التي وردت أحيانًا أقرب إلى العرض الوصفيّ، مع حاجة أوضح إلى تأطير نظريّ يُميّز بين الصراع بوصفه استجابة اضطراريّة، والصراع بوصفه أداة للهيمنة وبناء القوّة القبليّة.

ومن إيجابيّات عرض (سمّار)، الالتفات إلى البعد التكتيكيّ العسكريّ، وتُعدّ من النقاط القويّة في العرض؛ إذ إبراز توظيف المياه بوصفها أداة عسكريّة، المتمثلة: بـ (التحكّم بالمصادر، والتعطيش، وتشتيت الخصم)، وهو ما يكشف عن وعي استراتيجي مبكر لدى العرب قبل الإسلام، يتجاوز الصورة النمطية عن عفوية حروبهم.

وبذلك قدّم (سمّار) معالجة غنيّة وموثّقة، تُبرز الماء بوصفه محورًا للصراع والبقاء في المجتمع العربيّ القديم، غير أنّ الدراسة كانت ستغدو أكثر عمقًا لو وازنت بين التحليل الاقتصاديّ– البيئيّ والتحليل الرمزيّ– الدينيّ، وانتقلت من تراكم الشواهد إلى بناء أنموذج تفسيريّ أشمل لعلاقة الماء بالحرب والسلطة في الخيال العربيّ قبل الإسلام.

المبحث الرابع

عقائد الموت

تناول (سمّار) في بحثه دراسة مفصّلة عن العقائد المُتعلّقة بالموت عند العرب قبل الإسلام ومفاهيمه، وقد تضمَّنت:

أولاً: تنوع ألفاظ الموت:

قدّم (سمّار)[١] رؤية شاملة للمفردات المرتبطة بالموت؛ إذ أشار إلى ألفاظ عدّة للموت، مثل: الفناء[٢]، والحتف[٣]، والمنيّة[٤]، والغول[٥]، والوفاة[٦]، والحِمام[٧] و تُظهر هذه الألفاظ في مجملها تصوّراً تصوّراً للعالم الطّبيعيّ والميتافيزيقيّ السّائد عند العرب قبل الإسلام وقد جسّدت شعوراً بالحتميّة والقدريّة؛ إن الحياة والموت يبدو أن كأنّهما قد تداخلا مع مفهوم القدر الذي لا يُمكن الفرار منه.

سعى (سمّار)[٨] إلى توضيح بعض الألفاظ، مثل: (السّام) التي استعملت من قبل اليهود في تلك تلك الحقبة، وتفسيرها إذ قصدوا بها الموت، وهي إشارة إلى التّوتُّرات بين العرب واليهود في المدينة[٩]، وكذلك أشار إلى أنّ العرب تعاملوا مع الموت بتعبيرات، مثل (المقدور والقضاء) كانت توحي بالتّحكّم في المصير، وحملت دلالاتٍ تقبلهم لما هو مُقدر لهم، مِمّا يظهر تفاعلًا مع حتمية القدر[١٠].

وصنف (سمّار)[١١] أنواع الموت المختلفة: مثل "الموت الأبيض، والموت الطّبيعيّ أو الحتف، وموت الفجأة مثل الموت على الفراش من غير قتل، والموت الأسود الغرق أو الشّرق أو الغصّة، والموت الأحمر (القتل بالسَّيف)[١٢].

---

(١) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٥٣،٥٦.

(٢) الفناء: هو نقيض البقاء، ووصفت الدنيا أنها دار الفناء، ابن منظور، لسان العرب، ٢٩٨/٤.

(٣) الحتف: مات حتف انفه لأن الأنف تخرج بتنفسه والأنف والفم مخرجا النفس، الفراهيدي، العين، ١٩٣/٣؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٣/ ١٢٥.

(٤) المنية: المنا الموت، المنون وسميت بذلك لأنها تقطع المدد وتنقص العدد، والمنية جمعها المنايا لأنها مقدرة بوقت مخصوص، الجوهري، الصحاح، ٢٢٠٧/٦؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٢٦٨/٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ٢٦٦/١٠.

(٥) الغول: غاله يغوله اغتاله وكل ما اهلك الإنسان هو غول، ابن منظور، لسان العرب، ٤٢٨/١١.

(٦) الوفاة: يعبر عن المنية بالوفاة، وتوفي فلان، وتوفاه الله إذ قبض نفسه، الفراهيدي، العين، ٤١٠/٨.

(٧) الحِمام: هو قضاء الموت وقدره من قولهم حِم كذا أي قدر الفراق، ابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ١٥١.

(٨) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٥٥، ٥٦.

(٩) ينظر: البخاري، صحيح البخاري، ١٠٧٣/٣؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٤٢٦/٢.

(١٠) الزبيدي، تاج العروس، ٢٩٦/١٠.

(١١) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٥٨،٥٩.

(١٢) الفراهيدي، العين، ١٩٣/٣؛ الزبيدي، تاج العروس، ٥٦٩/١٠.

وقد ارتبطت تصوّرات العربيّ قبل الإسلام بالموت عبر: (القتال، والمرض، والموت المفاجئ)، وقد اختلفت قبائل العرب في مفهومها للموت، بعضها تعدّه (نهاية الحياة)، وبعضها الآخر ترى فيه انتقال الرّوح إلى عالم آخر. بيد أنّه لم يشر (سمّار) إلى سبب هذا الاختلاف في تلك المفاهيم عند العرب قبل الإسلام.

واعتقد العرب بحتميّة الموت، وأنّه لا مفر منه، فقد أورد (سمّار) حديثاً، ذكره البُخاريّ عن قتادة: "كانت العرب تثبت القدر في الجاهليّة والإسلام"(١).

ثانياً: الحزن على الميت

ذكر (سمّار) عادات العرب في التعبير عن الحزن على الميت، وهي: إعلان الوفاة عن طريق(النّاعي)، مِمّا يبرز بُعدًا اجتماعيًّا للعزاء، وليس فقط شخصيًّا(٢). وإقامة المآتم في البيوت، واجتماع واجتماع النّاس للبكاء والعويل(٣). وكان التّعبير عن مظاهر الحزن عند العرب قبل الإسلام بشكلٍ مبالغ فيه أحياناً، يبيّن الارتباط العاطفيّ العميق بموت الشّخص، لا سيّما إذا كان من القادة أو السّادات(٤).

وتطرّق (سمّار) إلى التّقاليد المختلفة عند النّساء المُعبرة عن مظاهر الحزن مثل: كشف الوجه، وحسر الشَّعر، وارتداء ملابس سود، فضلاً عن عادات معينة مثل: التّمزيق المتعمّد للثّياب أو ضرب الوجه بـ (النّعال). وهناك صورٌ لمشهدٍ مؤلمٍ للحزن على أحد زعماء القبائل وهو مقتل كُليب بن ربيعة، إذ صوُّر النّساء وهنّ يبكينّ بأصوات عالية ويضربن وجوههنّ(٥). والتّمثيل الرّمزيّ في التّعبير عن الحزن بتمزيق الثّياب أو نتف الشَّعر(٦).

وماثل (سمّار)(٧) بين عادات العرب قبل الإسلام والعادات الرّافدينيّة القديمة في الحزن على الميت، من ترك الشّعر أشعث، ونتفه عند الحزن، والنّوح بأصوات عالية، واللّطم على الوجه، وتمزيق الثّياب. وربّما ثمّة أثر رافدينيّ في معتقدات الحزن الجاهليّ، على الأرجح بسبب التّقادم الحضاريّ.

---

(١) ينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٥٦؛ اعتماداً على البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل،تحقيق: عبد الرحمن عميرة (دار المعارف السعودية الرياض ، د.ت)، ٧٥.

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة، ١٣٨/٣.

(٣) أبن الأثير، النهاية في غريب الحديث،٢٨٨/٤.

(٤) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٥٦ ،٦٠، ٦٩.

(٥) الأصفهاني، الأغاني، ٦٦/١٧.

(٦) ابن أبي شيبة، المصنف، ١٧٤/٣.

(٧) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٦٣؛ معتمداً نائل حنون، عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة،(ط٢، بغداد ،دار الشؤون الثقافية ، ١٩٨٦م)، ٢٩٩.

وتطرّق (سمّار) إلى حال النّساء في مدّة الحداد وطقوسه، فالحداد الذي كان يفرض على المرأة بعد وفاة زوجها كانت مُدّته عاماً كاملاً، مع اشتراطات قاسية، مثل: لبس الثّياب الرّثة، وعدم التّطيّب، وعدم الاغتسال(١). وصوّر الحِدَاد على أنّه واجب اجتماعيّ دينيّ(٢).

ويتضح أنّ (سمّار) في دراسته للعادات المرتبطة بالحزن على الميت، مثل النواح الجماعيّ، وتمزيق الثياب، وحسر الشعر، واللطم، قدّمت قراءة متعمقة للجانب النفسيّ والاجتماعيّ للعزاء. كذلك في إشارته إلى إسهام النّساء في مراسم الحزن، برزت الأبعاد الجنسانيّة والاجتماعيّة للموت، وتوضح كيف كانت المجتمعات القبليّة تُنظم الحزن على وفق طبقات اجتماعيّة وجندريّة. وما يستحسن على عرض (سمّار) هي موازنته للعادات الجاهليّة مع عادات حضارات وادي الرافدين، وهذا يُضيف بُعدًا أنثروبولوجيًّا وتاريخيًّا قيّمًا، ويُظهر مدى تأثير الحضارات المجاورة على الثقافة العربيّة.

ثالثاً: غسل الميّت وتكفينه

قدَّم (سمّار)(٣) تحليلًا تاريخيًّا لعادات غسل الميِّت وتكفينه عند العرب قبل الإسلام، مستنداً إلى روايات عدّة وشواهد تاريخيّة، توضح كيف كانت هذه العادات تمارس، على وفق الآتي: أشار إلى غسل الميّت في ضوء الشِّعر، إذ أشار الشّاعر الأفوه الأوديّ إلى غسل الميّت بالماء البارد وتكفينه، وهذا له دلالته على أن هناك وعياً؛ إذ جاء في قصيدته ذكرٌ لغسل الميّت بالماء البارد(٤). وتحمل هذه الإشارة مدلولات ثقافيّة قديمة وتربط بين مفاهيم الموت والطّهارة، ما يظهر وعياً مبكّراً عند العرب بأقرانهم الموت بالطّهارة.

وجذر (سمّار)(٥) لغسل الميّت تاريخِيّاً، بذكره رواية لـ (الطبري) عن غسل النّبي آدم وتكفينه على على يد الملائكة باستعمال السّدر والماء، ويمكن توجيه النّقد لهذه الرّواية؛ لأنّها تحمل طابعاً أسطوريّاً وتحتاج إلى تثبُّت دقيق في ضمن سياقها الدّينيّ والتّاريخيّ، إذ يصعب الرُّكون إليها.

وتطرّق إلى ممارسات غسل الميّت وتكفينه، مثل استعمال السّدر والخطمى والطّيب (الحنوط)(٦). (الحنوط)(٦). استعرض كيف يحضر الحنوط واستعماله. والحرص على استعمال الطّيب في غسل الموتى الموتى كي لا تجفّ أجسامهم. ودلالاتها هي الحفاظ على كرامة الميت(٧).

---

(١) النووي، شرح مسلم، ١١٤/١٠.

(٢) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٦٦.

(٣) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة ، ٦٩.

(٤) ابن حبيب، المحبر، ٣٢٠.

(٥) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٦٩؛ ومصدره: الطبري، تاريخ الرسل الملوك، ١٠٩/١.

(٦) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٧٠؛ ومصادره: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١٣/٢؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٢٤/٤.

(٧) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٧٠.

وأشار (سمّار)[1] إلى أنّ الحنوط جزء أساسيٌّ من تجهيز الميّت، وأشهر أنواعه الكافور والمسك. إلا أنَّ (سمّار) لم يحلّل رمزيّة الحنوط، فهل هي دينيّة أم تقليد اجتماعيّ؟

ويرى (سمّار) أنّ بعض العادات مثل غسل الميت، قد تكون مأخوذة من أهل الكتاب، وهو موضوع قابل للنّقاش. والسُّؤال المطروح هنا: هل كانت ممارسات العرب في غسل الميّت معزولة عن التّأثيرات الخارجيّة؟

إنَّ الطقوس المتمثلة بـ (استعمال الماء البارد، والسدر، والحنوط والطيب)، تُظهر وعيًّا مبكرًا بالبعد الطهوريّ والثقافيّ للموت، ويكشف عن إدراك العرب لأهميّة الحفاظ على كرامة الميت، وربط بعض الطّقوس بمعتقدات أهل الكتاب أو الأساطير القديمة يُجسّد اهتمامه بالتأثيرات الثقافيّة المتبادلة، ويُظهر وعيه بالتاريخ المعقد للتأثر والتبادل الثقافيّ. وأن التركيز على الرمزيّة الاجتماعيّة في الكفن والنعش (تمييز السّادة والنّساء والرّجال) يعطي بعدًا تحليليًّا اجتماعيًّا يربط بين الموت والطبقات والهياكل الاجتماعيّة.

وبذلك يكون (سمّار) قد قدّم دراسة مفصّلة عن عادات غسل الميّت وتكفينه عند العرب قبل الإسلام. لكنّه بحاجة إلى إيضاح التّأثيرات الثّقافيّة الخارجيّة في معتقدات العرب بشكل أكثر وضوحاً، وتدقيق للرّوايات التّاريخيّة بشكل أعمق.

رابعاً: تكفين الميّت وحمله إلى القبر

عدّ (سمّار)[2] الكفن الذي هو لباس الميّت، من أبرز طقوس العرب التي مارسوها بعد الموت. ويبدو أنّ تكفين الميّت بالكفن فيه دلالات على التّمايز الطّبقيّ؛ إذ استعمل سادات القوم أثوابًا ثمينة في تكفين موتاها، بدليل ما كُفّن به عبد المطلب جدّ الرسول (ﷺ). ووازن (سمّار) بين عادات التّكفين قديماً، وعند أهل الكتاب، وعند المسلمين[3].

وتناول (سمّار) في تحليله حمل الميّت إلى القبر بجوانب عدّة، تتُعلّق بالعادات العربيّة قبل الإسلام وبعده[4]، معتمداً نصوصاً شعريّة وروايات تاريخيّة في دعم تفسيره لهذه الممارسات، فوضّح مفردات النّعش[5]، والسّرير، والتّابوت، والإران، وتداخل معانيها، ولم يبيّن (سمّار) سبب تباين هذه التّسميات عند العرب قبل الإسلام[6].

---

(١) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٧٠.

(٢) ينظر: دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٧٠؛ بالاعتماد على ابن حبيب، المحبر، ٣٢٠، ابن منظور، لسان العرب، ١٣/ ٣٥٨.

(٣) اليعقوبي، تاريخ، ١٣/٢، ١٤٤/١؛ وينظر: سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٧٢.

(٤) سمّار، دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٧٣، ٧٥.

(٥) الجوهري، الصحاح، ١٠٢٢/٣.

(٦) الفراهيدي، العين، ٢٧٨/٨، الزبيدي، تاج العروس، ١٣٩/٩، ابن منظور، لسان العرب، ١٧٩/٨

وتطرّق (سمّار)[١] إلى تأثيرات أهل الكتاب في معتقد حمل الميّت عند العرب قبل الإسلام، منها: إتّباع الجنائز بالمجمر وتزيين النّعش بقطيفة حمراء. وقدّم الشّواهد التّاريخيّة بما يؤكد ذلك التأثير.

وناقش (سمّار)[٢] فكرة حمل المرأة عند موتها على النّعش بينما الرجل على ما يعرف بالسرير، والفرق بين الجنازة والتابوت، ورجح رأي الباحث خالد العسليّ عن وجود النّعش قبل الإسلام[٣]، ولكن (سمّار) لم يوضِّح أسباب ترجيح هذا الرَّأي، مع العلم لم يكن ثمّة شاهد تاريخيّ يؤكد وجوده قبل الإسلام، وكذلك لم يوضح الأسباب التي دفعت الجاحظ [٤]للاعتقاد أنّ النّعش كان غير معروف عند العرب قبل الإسلام؟

وهناك سؤال يمكن أن نستشفه من حديث (سمّار) عن حمل الميّت إلى القبر، ولكنّنا لم نجد جواباً شافياً لهذا التّساؤل، لماذا استعمل النّعش لحمل النّساء بينما خُصّص السرير لحمل الرجال؟ هل هناك تمايز اجتماعيّ؟ وهل تعاملوا مع النّساء بخصوصيّة أكثر، مثلما عُوملن في الحياة؟ كذلك لم يفصّل (سمّار) بحديثه أثر المفاهيم الدّينيّة عند العرب في فكرة حمل الميّت؟

خامساً: القبر

ناقش (سمّار)[٥] بشكل مُوسّع ومفصّل مفهوم (القبر) في المعتقدات العربيّة القديمة والإسلاميّة، وعرض تشكيلة واسعة من الدّلالات والمعاني المرتبطة بالقبر بدءاً من المفردات المختلفة التي تُشير إليه، مثل: الجنن[٦]، والجدث[٧]، وصولاً إلى التقاليد ، والمعتقدات التي كانت تحيط به قبل الإسلام وبعدهُ.

نلحظ مِمّا كتبه (سمّار)[٨] عن مفهوم القبر أنّه قد توسّع لغويّاً في مفاهيمه، ذاكراً اغلب المفردات المفردات التي ارتبطت بالقبر مستعيناً بالقرآن الكريم، وكتب الحديث والمعاجم اللّغويّة، ومن هذه المفردات: (الأصواء، والمنهال، والكديّ، والكرا، والرّيم، والأرماس، والضّريح، واللّحد، والظّليم).

---

(١) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٧٤.

(٢) دراسات في المُعتقدات الاجتماعيَّة، ٧٣، ٧٥.

(٣) خالد، العسلي، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام والعهود الإسلامية المبكرة (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٢م)، ٢٠٨/١.

(٤) الجاحظ، رسائل الجاحظ ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون وعلي محمد شاهين، (بيروت، دار الكتب العلمية ،١٩٩٤م) ، ٢٠٣/١.

(٥) دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٧٨، ٧٩.

(٦) الفراهيدي، العين، ٢٢/٦.

(٧) العيني، عمدة القارئ، ١٨٦.

(٨) ينظر، سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٧٨.

وتطرّق (سمّار) إلى المعتقدات المرتبطة بالقبر والطّقوس التي تمارس عنده[١]، وأهمّها: ضرب الخيام على القبور في الأعياد ومواسم زيارات القبور، وتصبح المآتم بينهم ولائم[٢]، ونحر الإبل عند قبور قبور سادات القوم، ونضح جوانب القبر بالدم، واستشهد (سمّار) بفعلة النّعمان بن المنذر على قبري نديميه بعد قتلهما[٣]، والتّرحُّم على موتاهم عند زيارة قبورهم، والسّلام عليهم، وكيف استبدلتها السُنة النبويّة بالسّلام على قبور الموتى[٤]، وسقيّ القبر، وهي عادة من عادات العرب، وتتلخّص في القيام بالدّعاء للميّت بالمطر الغزير على قبره[٥]، واستشهد (سمّار) بدعاء الخنساء لأخيها صخر[٦]، ويرى (سمّار) أنَّ هذه العادة قد تكون لاعتقادات متوارثة من حضارة وادي الرّافدين[٧]؛ لأنّ العراقيّين القدماء، كانوا يسكُبون الماء لأرواح موتاهم لإرواء عطشها[٨]، فضلاً عن تشابه هذه الاعتقاد مع اعتقادات المصريّين والفينيقيّين والرُّومان[٩].

واستعرض (سمّار)[١٠] عادة صبّ الخمر على القب، ويتجلى ذلك في وصيّة حاتم الطّائيّ لزوجته[١١]، وقدّم أكثر من شاهدٍ ودلالةٍ على اعتقاد العرب بذلك؛ فذكر قصّة ندماء الشّاعر الأعشى؛ إذ كانوا يجتمعون حول قبره، فيأكلون ويشربون ويصبّون الخمر حول قبره[١٢]، وناقش أكثر من رأي لبعض الباحثين عن هذه العادة، ورّجح "أنّ شعيرة صبّ الخمر على القبر لا تتعدّى استذكاراً لروح المُنادمة ومجالس الشُّرب التي كانت تجمع الميّت عندما كان حيّاً مع نُدمائه، ووفاءً لذكراهُ، فضلاً عن ذلك أنّها

(١) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٧٩،٨٥.

(٢) ضياء الدين بن الأثير، نصر الله بن محمد (ت: ٦٣٧هـ ، ١٢٣٩م)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت)، ٣٠٩/٢.

(٣) ابن حبيب، أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام، تحقيق: أبو إسلام سيد بن كسروي بن حسن، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ٢٠٠١م) ، ٥٦،٥٧.

(٤) ابن حبيب، أسماء المغتالين، ٥٦.

(٥) بشرى محمد الخطيب، الرثاء في الشعر الجاهلي وصدر الإسلام، (بغداد، مديرية مطبعة الإدارة المحلية،١٩٧٧م)، ٤١. ٤١.

(٦) تماضر بنت عمرو بن الحارث السلمية الخنساء (ت: ٢٤هـ/٦٤٤م)، ديوان الخنساء، (ط٥، بغداد، مطبعة الديواني، د.ت)، ١٥.

(٧) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٨٤.

(٨) سامي سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية في العراق القديم، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٨م)، ٨٣.

(٩) ينظر: سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٨٤.

(١٠) دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٨٥.

(١١) حاتم بن عبدالله بن سعد ،الطائي (ت: نحو ٥٧٥م)، ديوان حاتم الطائي، (ط٢، بيروت، دار صادر،٢٠٠٢م)، ٤٥.

(١٢) محمود، الجادر "هاجس الخلود في الشعر العربي قبل الإسلام"، (مجلة آفاق عربية،ع١٠، ١٩٨٦)، ١٠١.

تعبر عن كرم الميّت في حياته؛ فتأتي هذه الشَّعيرة إحياءً لكرمه، ولا سيّما أنّ الخمرَ اقترنت بالضّيافةِ والكرم، أو ربّما أن صبّ الخمر على القبر مبعثه الاعتقاد بأنّه يريح الميّت ويرطّب قبرهُ" [١].

وناقش (سمّار)[٢] الاعتقاد بالهامة وارتباطها بالمقتول غدراً؛ إذ تحوم على قبر الميّت طلباً للثّأر، للثّأر، وإذا قتل قتيل خرجت من رأسه فلا بدّ من الأخذ بثأره، واستشهد (سمّار) بآراء مؤرّخين عدّة، منهم: الشّهرستاني والمسعوديّ وابن أبي الحديد.

والملاحظ في دراسة (سمّار) للقبر، تفصيله لمفردات القبر (الجنن، والجدث، والكدي، والرّيم...) وهذا يُمثل دقة لغويّة وفهمًا متعمقًا للثقافة الميتافيزيقيّة للعرب قبل الإسلام. وأنّ دراسة الطقوس مثل نحر الإبل، وصب الخمر، وسقي القبر، تُظهر أبعادًا رمزية واجتماعية ودينية مترابطة، وتوضح كيف أنّ الموت ليس نهاية فحسب، بل حدث له دلالات معنوية ومجتمعية. كذلك أنّ الموازنة التي أجراها بين المعتقدات العربيّة وحضارات وادي الرافدين والمصريّين والفينيقيّين تُبرز الأصل الحضاريّ المشترك وتطور العقائد.

وبذلك، يمكن القول إنّ (سمّار) قد قدّم تحليلاً وافياً معمّقاً، لمفهوم القبر لغويّاً ومعتقداتيّاً وطقسيّاً عند العرب قبل الإسلام. ففي توضيح مفردة القبر لغويّاً أفاض في توضيحها، معتمداً على مصادر متنوّعة، هي: القرآن الكريم والحديث الشّريف والمعاجم اللغويّة والتراث الشِّعريّ العربيّ، الأمر الذي وضّح تنوُّع الدّلالة اللّفظيّة للقبر، ووثوق ارتباطها بالمتخيّل العربيّ للموت وما بعده.

ونستشفُّ من عرض (سمّار) إلى الممارسات الطَّقسية المرتبطة بالقبر أنّها تُجسّد منظومة معتقداتيّة متشابكةً، تتجلى فيها الأبعاد الرّمزيّة والاجتماعيّة والدّينيّة والأسطوريّة، وهذا ما عبر عنه في عادات مثل: نحر الإبل، وسقيا القبر، وصبّ الخمر، وطقوس الهامة، وغيرها. والمُلاحظ في عرضه للموضوع أنّه اتبع المناهج النّقديّة والتّحليليّة المُقارنة؛ إذ استعرض هذه الطّقوس مبيّناً أصولها، وماثلها مع معتقدات الموت في حضارات مجاورة، مثل حضارات وادي الرّافدين، الأمر الذي أضفى على حديثه طابعاً أصيلاً ثرياً بالمعلومات.

ولا يفوتنا أنّ نشير إلى أنّ (سمّار) لم يكتفِ بالسّرد في استعراضه للمعتقدات المُرتبطة بالقبر والطّقوس التي تمارس في محيطه، بل قدّم تعليلات وقراءات تأويليّة اتصفت بالدّقة مشفوعة بأدلة تاريخيّة، مستعرضاً آراء متعددة لمؤرخين وباحثين مرجحاً أكثرها توافقاً مع العقلية العربيّة قبل الإسلام في ضمن سياقاتها التّاريخيّة والأنثروبولوجيّة.

---

(١) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٨٥.

(٢) دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٨٥، ٨٦.

وبذلك، فتحت دراسة (سمّار) للقبر والمعتقدات المرتبطة به أفقاً عن كيفية فهم العرب للموت والقبر قبل الإسلام، وكيف لما جاء الإسلام لاحقاً أعاد توجيه هذه المفاهيم في إطار منظومة معتقداتيّة توحيديّة جديدة؛ شذبت هذه المعتقدات وعقلنتها.

سادساً: معتقدات العرب المرتبطة بموت الملوك وسادات القبائل

ارتبط موت سادات العرب وملوكهم قبل الإسلام بمعتقدات عدّة، تتراوح بين الأسطوريّ والمقدّس. هذه الاعتقادات تظهر في الأدب الجاهليّ ولا سيّما في الشِّعر والرِّثاء؛ إذ كان موت الملوك أو سادات القبائل يُعدّ حدثاً ذا طابعٍ غير عاديّ، ليس فقط على المستوى الشّخصيّ بل على مستوى القبيلة كُلّها، وكانت هذه الاعتقادات تتمحور عن التأليه وتقديس سادات القبائل، ويمكن تشخيص هذه المعتقدات بالآتي: الاعتقاد بخلود الملوك، بعد أن استشفّ (سمّار) معلوماته عن هذا الاعتقاد من الدّواوين الشِّعريّة، على سبيل المثال: تأليه الشّاعر زهير بن أبي سلمى للنّعمان بن المنذر[١].

كذلك أطلعنا (سمّار)[٢] على اعتقاد راسخ عند بعض القبائل العربيّة، أنَّ ساداتهم لا يموتون، ويتجلّى ذلك بقول إحدى شاعرات بني سلول بعد موت عامر بن الطفيل[٣]. ويبدو أنّ السبب وراء هذا المعتقد؛ هو اعتقاد العربيّ أنّ موت سيّد قبيلته يعني فقدان قوّتها وتوازنها؛ ويؤكّد ارتباط زعماء القبائل بهويّة قبائلهم.

وحدثنا (سمّار)[٤] عن اعتقاد سائد، ارتبط بموت زعماء القبائل بحدوث ظواهر طبيعيّةٍ، مثل: الكسوف والخسوف والجفاف، وقد عبر النّابغة الذّبياني عن ذلك بعد موت النّعمان بن المنذر[٥]. وهذا المعتقد ينمّ عن تصور العربيّ السّحري، أنّ الكون كُلّه يتأثّر بموت سادة القبائل وزعمائها، ومن معتقداتهم إنّ كسوف الشّمس، مثلاً هي إشارة إلى موت أحد عظمائهم[٦].

وتطرّق (سمّار)[٧] إلى تقديس العرب قبور ساداتهم تقديساً مبالغ فيه، إذ عُدّ دفنهم في مكان معيّن نوعاً من العبادة أو التقديس[٨] ومن أبرز الأمثلة على ذلك قبر الحارث بن لأم، إذ غدت قبور

---

(١) زهير بن أبي سلمى، ربيعة بن رباح المزني (ت: نحو ٦٠٩م)، ديوان زهير ابن أبي سلمى (بيروت، دار صادر، د.ت)، ١٠٦،١٠٧.

(٢) دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٨٩.

(٣) الأصفهاني، الأغاني، ٦٦/١٧.

(٤) دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٨٩.

(٥) زياد بن معاوية ، النابغة الذبياني (ت نحو ٦٠٤م) ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط٢، مصر ، دار المعارف ، ١٩٨٥م)، ١٠٥.

(٦) البيهقي، السنن الكبرى، ٣٣٣/٣.

(٧) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٩٠.

(٨) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٩٠.

ساداتهم مكانًا للحلف، وعُدّت أشبه بالإله يحلف به، وقد تجاوزت هذه المعتقدات الحدود الطبيعيّة، وارتقت إلى حدِّ التأليه ومن الشّواهد المبالغة في التّعظيم، عدّ قبر عامر بن الطفيل حِمى يستجير بها الخائف وطالب الأمان[١].

وثمّة مزاعم ارتبطت بموت السيّد أو الشّريف وخرافة وطئ المرأة المقلات لقبر سيّد أو شريف سبع مرّات ليعيش ولدها[٢]. وكذلك ما نُسج من أوهام عن قبور بعض سادات القبائل[٣]، مثل ما قيل عن عن قبر حاتم الطّائيّ، وكيف اعتقدوا بتواصله مع الأحياء، وما زعموا عن قبره من حكايات عجيبة[٤].

مِمّا تقدّم يؤكّد الإحساس القويُّ عند العربيّ بالفراغ الذي يخلفه موت سيّد قبيلته في نفوس أفرادها. ولا يختفي طيف سيّد القبيلة عندهم بموته، بل يبقى حيّاً معهم بطريقةٍ غير مرئيةٍ. تؤكد هذه الاعتقادات كيف أنّ العربيّ ربط بين السّلطة والقداسة؛ حينما نسج أوهاماً عن موت سيّد القبيلة وشيخها واعتقد أنّه حتّى وهو ميت، له القدرة على التواصل مع الأحياء.

مِمّا تقدّم يؤكّد الإحساس القويُّ عند العربيّ بالفراغ الذي يخلفه موت سيّد قبيلته في نفوس أفرادها. ولا يختفي طيف سيّد القبيلة عندهم بموته، بل يبقى حيّاً معهم بطريقةٍ غير مرئيةٍ. تؤكد هذه الاعتقادات كيف أنّ العربيّ ربط بين السّلطة والقداسة؛ حينما نسج أوهاماً عن موت سيّد القبيلة وشيخها واعتقد أنّه حتّى وهو ميت، له القدرة على التواصل مع الأحياء.

وصفوة القول فيما ذكره (سمّار) عن معتقدات العرب المرتبطة بموت الملوك وسادات القبائل، أنّه قد سلّط الضوء على المكانة الاستثنائيّة لموت الملك وسيّد القبيلة، وما رافقه من معتقدات اتّسمت بالبعد الميثيو دينيّ. وأوضح أنّ موت سيّد القبيلة لم يُنظر إليه بوصفه حادثاً فردياً، بل صدمة اجتماعيّة – روحيّة؛ لأنّه يلامس كيان القبيلة ويهدّد أواصرها، الأمر الذي تمخّض عنه معتقدات وطقوس عدّة، أرادت أن تُبقي كيان سيّد القبيلة وصورته حاضرةً في الوعي الجمعيّ للقبيلة، حتّى بعد موته.

لقد تتبّع (سمّار) النصوص الشعريّة والأدبيّة والروايات التّاريخيّة عن موت سيّد القبيلة، فوجدها تحمل بعداً أسطوريّاً عنه، امتد للاعتقاد بخلوده، بل أكثر من ذلك محاولة إقران موته بظواهر كونيّة مثل: كسوف الشّمس أو حلول الجفاف، وهي مِمّا لا شكّ فيه حملت إسقاطات ذات بُعدًا سحريّ، أضفت على موت سيّد القبيلة بعداً كونيًّا تجاوز التّصور الواقعيّ إلى المتخيَّل المتعالي. وقد جسّد جوهر هذا التّصوّر

---

(١) الأصفهاني، الأغاني، ١٧/٦٧،٦٦.

(٢) ينظر: سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية،٩١؛ اعتماداً على كل من: الفراهيدي، العين، ١٢٨/٥؛ ابن منظور، منظور، لسان العرب، ٧٢/٢.

(٣) سمّار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٩١.

(٤) أبو الحسين بن الحسين بن علي المسعودي (ت :٣٤٦هـ/٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: شارل بلا، (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦)، ٢٩٧/٢.

في وعي العربيّ، التّعالق العميق بين سيّد القبيلة والهُويّة الجمعيّة للقبيلة؛ لخشيتهم أنّ موت زعيمهم وسيّدهم سيُعرض قبيلتهم لخطر التّصدع والاختلال.

وامتدت إضاءات حديث (سمّار) عن مظاهر تأليه سادة القبائل بعد موتهم إلى تقديس قبورهم؛ إذ غدت قبورهم مُقدّسة يؤدى القسم بها، وحِمى مُقدّس؛ يُستغاث به، وارتقى إلى أن يكون واسطة بين عالمين دنيويّ ومتعالٍ مُقدّس. وبذلك ارتقت هذه المعتقدات والطّقوس بقبر سيّد القبيلة من مجرد مكان يُدفن فيه إلى مكان يحمل رمزية وقُدسيّة مهيبة. وكُلّ ذلك، في ظلّ غياب منظومة دينيّة توحيديّة، الأمر الذي نقل هذه المُعتقدات والطّقوس من بعدها الاجتماعيّ إلى بُعدٍ شعائريّ- دينيّ وعبر هذه المعتقدات، حاول العرب قبل الإسلام سد الفراغ السّلطويّ والرّمزي الذي خلّفه موت سيّد القبيلة، عبر تخيلهم لمعتقدات تُبقي عليه حياً في مخيّلتهم الجمعيّة.

وبذلك حلل (سمّار) معتقدات العرب المرتبطة بموت الملوك وسادات القبائل، وبرَّز المعتقدات في تقديسهم بعد الموت، وتأليهّهم أو ربطهم بظواهر طبيعيّة (كسوف، جفاف) يُظهر الارتباط الوثيق بين السّلطة والقداسة. وقدّم دراسة عن أوهام وقدرات الزّعماء بعد الموت تُجسد تصور العرب للسّلطة بشكل مستمر حتى بعد الموت، وهو جانب مهم لفهم العلاقة بين السّلطة، والدّين، والرّمزيّة الثقافيّة.

المبحث الخامس

التّشاؤم في المعتقدات العربيّة القديمة

ركز (سمّار) في دراسته للتّشاؤم في المعتقدات العربيّة القديمة على مفاهيم ورموز عدّة، شكلت جزءاً مهماً من الحياة اليوميّة للعرب قبل الإسلام. وبُنيت على تأثيرات فلكيّة وحيوانيّة ونفسيّة، تجسّدت في معتقداتهم عن السّعادة والنّحس، فضلاً عن كيفية تعاملهم مع هذه المعتقدات.

أولاً: التّشاؤم بالكواكب السّماويّة

رأى (سمّار)[١] أنّه ثمّة اعتقاد ساد عند العرب أنّ للكواكب السّماويّة أثراً في حياتهم اليوميّة. وأشار إلى تصنيف المُنجّمين لهذه الكواكب، ولا سيّما القمر ومنازله الثمانية والعشرين؛ إذ عدّ بعضها مصدرًا للشّؤم بينما عُدّت أخرى جالبةً للخير. وتناول هذه الفكرة بشكلٍ شاملٍ، وركّز على كيفية تأثير الكواكب في توجيه معتقدات العرب.

وتحدّث (سمّار)[٢] عن التأثير الكبير للنّجوم والكواكب في النجاح أو الفشل، عبر اعتقاد العرب أنَّ بعضها يجلب الخير بينما بعضها الآخر يرمز إلى الشُّؤم[٣]، فارتبطت الكواكب، مثل: المريخ والدّبران بتأثيرات سلبيّة، ولا سيّما في المنازل الفلكيّة النّحسة. فعلى سبيل المثال: عُدّ نوء (الدّبران) فأل شؤم بحسب الشّاعر عبيد بن الأبرص في قصيدته؛ إذ وصفه بالشّرّ، وكذلك قلب العقرب المنحوس الذي ذكره الشّاعر الأسود بن يعفر في قوله :

ولدتُ بحادي النجم يتلو قرينَه   وبالقلب قلبِ العقرب المتوقدِ[٤]

ويرى (سمّار)[٥] أنّ للقمر مكانةً خاصّةً في المعتقدات العربيّة. لارتباط منازله ارتباطاً كبيراً بالتّشاؤم والتّفاؤل. ومن أمثلة ذلك، كان العرب يتشاءمون من القمر عندما يكون في برج العقرب، ويعدّونه شرّاً لا سيّما عند السّفر؛ إذ اعتقدوا أنّه يسبّب المشكلات [٦].

ولم يغفل (سمّار)[٧] ما جاء في تاريخ العراق القديم من معتقدات ارتبطت بالفؤول عبر الأجرام السّماويّة؛ إذ رُبّما كان لها تأثير تقادميّ في المعتقدات العربيّة القديمة، فعلى سبيل المثال: ما ذكره

---

(١) ينظر: في جينالوجيا، المعتقدات العربية القديمة دراسة في الأصول الدينية المؤسسة لها، ١١٩، ١٢٠.

(٢) ينظر: في جينالوجيا، المعتقدات العربية القديمة، ١٢٢.

(٣) أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري ،ابن قتيبة، (ت: ٢٨٦هـ ، ٨٨٩م) الأنواء في مواسم العرب،(بغداد ، دار الشؤون الثقافية ، ١٩٩٨م) ٢٤.

(٤) ابن قتيبة، الأنواء، ٤١، ٤٢؛ وينظر: سمّار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة ، ١٢٠.

(٥) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ١٢٣.

(٦) محمد بن أبي بكر بن أيوب أبو عبدالله الزرعي (ت: ٧٥١هـ،١٣٥٠م)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط، (ط١٤، بيروت، مؤسسة الرسالة – مكتبة المنار، ١٩٨٦م)، ٢/٢١٥، ٢١٦.

(٧) ينظر: في جينالوجيا، المعتقدات العربية القديمة، ١٢٣.

الباحث (سامي سعيد الأحمد)، بقوله: المشتري ومارس يرمزان لِسُوءِ الطالع، وأمّا زحل فيرمز للطالع الجيّد، وظهور القمر في اليوم الثّالث عشر من تمّوز، فأل شؤم، وكان فأل خسوف القمر سيّئاً[(١)].

وبذلك يبدو أنّ الباحث (سمّار)، قدّم قراءة تحليليّة معمّقة لواحد من معتقدات العرب، التي كان للكواكب والنّجوم أثر في مجريات الحياة اليوميّة، وما تمخّض عنه عبر ارتباطها بالنّحوسة والحُظوظ المتزايدة، والتي في ضوئها تتّخذ القرارات الحياتيّة، مثل: السفر أو الحرب أو الزّواج.

وفي ضوء استعراض (سمّار) لمنازل القمر الثمانيّة والعشرين وتصنيفات المنجّمين لها بين السعادة والنّحوسة، وارتباطها بالتّشاؤم والتّفاؤل، ما يؤكّد نظرة العربيّ للسّماء، ليس على أنّها فضاء كونيّ، بل لها تأثيراتها الرمزية وتدخلاتها في قراراته المصيريّة.

ثانياً: التّشاؤم في الحيوانات

يرى (سمّار)[(٢)] أنَّ بعض الحيوانات ارتبطت بالتّشاؤم لدى العرب مثل: الغراب، والجرادة، والطّيور الأخرى، وتُعدّ هذه الحيوانات رموزاً سلبيّة تحمل دلالات التطيّر، ولا سيّما الغراب الذي يُنظر إليه بوصفه طائر شؤم؛ لتواصله مع فكرة الموت أو الحروب. وهو من أكثر الحيوانات التي اعتقد العرب أنّها تحمل شؤماً؛ إذ كان نذيراً للموت أو المصائب، وعزوا ذلك إلى سواد لونه، وأنّه غريب عنهم. وعلّل (سمّار) تطيُّرهم منه لسواده إن كان أسودَ، ولاختلاف لونه إن كان أبقعاً، ولأنَّه غريب يقطع إليهم، ولا يوجد في موضع خيامهم. وقد تجسّد تطيُّرهم من الغراب في حياتهم الاجتماعيّة، فقد تطيّروا منه إذا صاح صيحة واحدة، فإذا ثنّى تفاءلوا به[(٣)]، وفي قول آخر إنَّ العرب يتشاءمون إذا نعب الغراب مرّتين، قالوا: آذن بشرٍ، وإذا نعب ثلاثاً قالوا: آذن بخير[(٤)]. وكذلك تشاءموا منه وتطيّروا؛ لأنّه كان لا يعترى منازلهم إلا إذا بانوا فسمّوه غراب البين[(٥)]؛ ورُبَّما سبب تسميته هذه لبينة عن نوح (عليه السلام) حين أرسله من السّفينة ليكشف خبر الأرض، فلقي جيفة، فوقع عليها ولم يرجع إلى نوح[(٦)].

وربط (سمّار)[(٧)] أيضاً هذه المُعتقدات مع اعتقادات مشابهة في الحضارات القديمة، مِمّا يُجذر لمعتقد التّشاؤم وتأثر العرب بثقافات الأمم المجاورة في جعل بعض الحيوانات رموزاً للتّشاؤم؛ إذ كان يُنظر إلى الغراب، رمزاً للتّشاؤم عند أمم عدّة، منها: البابليّون والفينيقيّون، فكان هذا الفأل جزءاً من

---

(١) ينظر: سامي سعيد الأحمد، معتقدات العراقيين القدماء في السحر والعرافة والأحلام وأفكار الشرور، ٥٧، ١١١.

(٢) ينظر: في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٢٣، ١٢٩.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ٤٥٧/٣.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣٨/٤.

(٥) الجاحظ، الحيوان، ٣١٥/٢؛ وينظر: الميداني، مجمع الأمثال، ٣٨٣/١.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣٨/٤.

(٧) ينظر: في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٢٨.

اعتقاداتهم الدّينيّة(١). وهو ما يتجسّد في معتقدات العرب أيضًا عن الطيور بشكّل عام، ولكن ربّما أنّ هذه المُعتقدات قد تكون منبثقة من ظروف، مثل: انتشار الأمراض أو الحروب أو المشاكل التي عاشها العربيّ قبل الإسلام وارتبط شؤمه الحياتيّ بها، الأمر الذي جعل منها رموزًا للشُّؤم.

ورأى (سمّار)(٢) تجسّد التّشاؤم أيضاً في حيوانات أخرى مثل النّاقة، التي ارتبطت بالمُعتقدات العربيّة بحروب وصراعات، مثل: حرب البسوس (بين بكر وتغلب)، مِمّا اعتقد أنّها رمزًا للنّحس، وغدت مثلاً عندهم (أشأم من سراب)(٣). أو في تعليل آخر، رُبّما أنَّ النّاقة نفرت براكبها فذهب في الأرض، وضَمّنُوا ذلك في المثلين "أشأم من ورقاء"، وقولهم: "أشأم من زرقاء"(٤).

وقدّم (سمّار)(٥) شواهد بترسخ معتقد التّشاؤم من الناقة في نفوس العرب، منها: إذا رأى الإنسان جملاً موقّراً حملَ حملاً ثقيلاً تشاءم، فإن رآه واضعاً حمله تيمُّن(٦)، وتشاءموا من شهر شوّال قيل سُمِّي بتشويل لبن الإبل، وهو توليه وإدباره، وسُمّي بذلك لشولان النّاقة فيه بذنبها، وكانت العرب تتطيّر من عقد المناكح فيه(٧).

واستعرض (سمّار)(٨) التّشاؤم من حيوانات أخرى، وهي: الظّباء(٩)، وأنواع الطُّيور مثل: طائر الأخيل، وطائر العراقيب التي اعتقد العرب أنّها تؤثّر في دوابهم(١٠). وتشاءموا من الجراد لاعتقادهم أنّه ذو الوان، ويجلب القحط والجوع فضمَّنوا ذلك في أمثالهم، بالقول "أفسد من الجراد"(١١).

وصفوة القول في حديث (سمّار) أنّه قدّم تحليلاً معمّقاً فيما يخصّ معتقدات العرب بالتّشاؤم من بعض الحيوانات، مُوضِّحاً كيف تحوّلت هذه الحيوانات إلى رموز تحمل دلالاتٍ سلبيّة؛ فقد اقترنت حيوانات مثل: الغراب، والنّاقة، والجرادة، والظّباء، وأنواع أخرى من الطيور بالتطيّر والشؤم، وسبب هذا التّطيّر؛ راجع إلى شكلها، أو سلوكها، أو ارتباطها بأحداث تاريخيّة مؤلمة مثل الحروب والأوبئة.

---

(١) هيثم أحمد حسين الجواري، نصوص الفأل البابلية في ضوء المصادر المسمّارية، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة الموصل، كلية الآداب، ٢٠٠٥)، ٧٣.

(٢) ينظر: في جينالوجيا، المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٢٣.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٣١٠/٥.

(٤) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ٥٣٧.

(٥) ينظر: في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٢٦.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢١٥/١٠.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، ٣٧٧/١.

(٨) ينظر: في جينالوجيا، المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٢٨، ١٢٩.

(٩) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢١٥/١٠.

(١٠) كمال الدين محمد بن موسى الدميري (ت: ٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، حياة الحيوان الكبرى، تهذيب وتصنيف: اسعد الفارس، (دمشق، دار طلاس، ١٩٩٢)، ٥٢.

(١١) للمزيد ينظر: الجاحظ، الحيوان، / ٤٣٩؛ الميداني، مجمع الأمثال، ٣٨٣/٢.

وقد ركّز (سمّار) في حديثه عن التّطيّر من بعض الحيوانات على الغراب، وعُدّ أكثرها ارتباطًا بالشؤم، وعلّل ذلك؛ لسواد لونه، أو نعيبه (صوته)، أو غربته. واستعرض رمزية النّاقة في الخيال الجمعيّ بالتّشاؤم منها، ولا سيّما باقترانها ببعض المعارك، أو ارتباطها بأفعال سلوكية جعلتها تدخل باحة التّشاؤم، وضمنوا تطيّرهم منها في أمثال وحكايات عدّة.

وماثل (سمّار) في وصفه لمعتقد التّشاؤم من بعض الحيوانات مع معتقدات حضارات قديمة، مثل البابليّة والفينيقيّة، مِمّا بعث على الاعتقاد أنّ التّشاؤم هنا، لم يكن محض خرافة، بل ربّما هو نتاج تأثيرات معتقداتيّة، وفدت من حضارات مجاورة، أدخلوها في معتقداتهم، وأضفوا عليها من نتاج بيئتهم.

ثالثاً: التّشاؤم المرتبط بالعيوب الخَلقية للإنسان والحيوان:

ذكر (سمّار)[١] أنّ هناك معتقدات عند العرب اعتقدوا أنّها مبعث شؤم ارتبطت بالأشخاص أو الحيوانات ذوي العيوب الجسديّة مثل: الأعور أو الأعضب أو الأبتر، وجسّد هذا المعتقد الفكرة السّائدة عند العرب التي رأت في العيوب الخَلقيّة إشارات للضّعف أو الخطر، وتجسّد هذه النظرة البعد النفسيّ والاجتماعيّ لطبيعة تصوراتهم التي ترى أن تصنيف الأشخاص يأتي بناءً على مظهرهم الجسديّ. وتتضح معالم هذا التّشاؤم إذا عاينوا الأعور من النّاس، أو البهائم، أو الأعضب، أو الأبتر؛ لذا زجروا عند ذلك وتَطيَّروا (تشاءموا)عندها مثلما تطيّروا من الطير إذا رأوها على تلك الحال[٢].

رابعاً: التّشاؤم من العطاس

أثار هذا الموضوع تساؤلات عدّة، منها: كيف ارتبط فعل بشريّ عفويّ ومألوف مثل العطاس بمعتقدات غيبيّة؟ وعدّ (سمّار)[٣] أنَّ معتقد التّشاؤم بالعطاس إشارة إلى الشّرّ أو المرض، وقدّم مثالًا مهمًا مهمًا في قصيدة امرئ القيس:

وقد أغتدِى قبل العُطَاسِ بِهَيْكلٍ   شدِيدِ مَشكُّ الجنْبِ فَعْمِ المُنَطَّقِ[٤]

وكذلك تشاءموا من الكدسة عطسة البهائم[٥].

خامساً: التّشاؤم من حركة الحيوانات نحو اليسار

أشار (سمّار)[٦] إلى أنّه ثمّة علاقة معتقداتيّة بين الفأل وحركات الطيور والحيوانات؛ إذ اعتمدوا على (السَّانح) و(البارح) بوصفها علامات دالة على التّفاؤل أو الشّؤم قبل اتخاذ قرارات حياتيّة، مثل:

---

(١) ينظر: في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١١٩، ١٢٠.

(٢) الجاحظ، الحيوان، ٤٣٨/٣.

(٣) ينظر: في جينالوجيا، المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٣٤.

(٤) أمرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي (ت: ٥٤٥م أو ٦٠٤م) ديوان أمرؤ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، إبراهيم، (ط٥، القاهرة، دار المعارف، د.ت) ١٧٢.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ٣٢٨/٦.

(٦) ينظر: في جينالوجيا، المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٣٣.

السّفر[1]، فقد تشاءم العرب إذا سنح الطّير عن يمينه ومرّ عن يسار الشّخص، فقال: هذا طير الأشائم، فرجع، وقال هذا الأمر مشؤوم، فتشاءموا بالطّير البارح، وكذلك من حركة الحيوانات[2].

ويرى (سمّار) أنّه قد ترسخ في اعتقاد العرب قبل الإسلام التّشاؤم من جهة اليسار، وتجسّد ذلك في معاركهم، إذ تشاءموا في غزو أعدائهم من شقّ اليسار، وهذا متأتٍ من اعتقاد العرب إنَّ طباع الإنسان داعيةٌ إلى الهرب من شقّ الشَّمال، لذا حبوا أن يأتوا أعدائهم من شقّ اليمين[3]، واشتّقوا من اليد العُسْرى العُسْر، فلمّا سَمُّوها الشّمال أجْرَوْها في الشُّؤم، ولكي يتفاءلوا، سموُّها اليُسرى على نفي العُسْر والنَّكد[4]. ولَعَلَّ تشاؤمهم باليد اليُسرى متأتِّ من أنَّ الأعسر يوحي بتبدّل المشاعر، لأنَّ يده اليُسرى أخذت مكان اليمنى[5].

وقد أضاف (سمّار) بُعدًا تاريخيا بربط هذه المُعتقدات العربيّة بالمُعتقدات الشّرقيّة القديمة، مثلما كان الحال في بلاد آشور؛ إذ هناك مَن يقوم بمهمّة الزّاجر التي كانت ذات طابع ديني في البلاط الملكي الآشوري. الأمر الذي يلزمنا القول: إنّ هذه المُعتقدات كانت جزءًا من نظام دينيّ امتدّ إلى عصور تاريخيّة قديمة[6].

سادساً: معتقدات متُعلّقة بالتّشاؤم في السفر

أشار (سمّار)[7] إلى معتقدات تشاءموا بها، ولها أبعاد غيبيّة، منها: إنّ من خرج في سفر والتفت والتفت وراءه لم يتمّ سفره، فإن التفت تطيّرَ له، وفسّره بالعودة. فلذلك لا يلتفت إلّا العاشق الذي يريد العود[8]. وكذلك من اعتقاداتهم أنّ صاحب الفرس المهقُوع إذا ركبه فعرق تحته اغتلمت امرأته، وطمحت إلى غيره – والهقعة دائرة تكون بالفرس وربّما كانت على الكتف في الأكثر–، وهي مستقبحة عندهم.

ويرى (سمّار) أنّ هذه المُعتقدات جسّدت تصور العرب في مسألة السّفر والمشاعر المرتبطة به، فربّما ارتبط التّشاؤم من الالتفات في السّفر بالمخاوف من الفشل أو عدم سلوك الطّريق المقصود بسفره.

---

(١) ابن قتيبة، غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري، (بغداد، مطبعة العاني، ١٣٩٧هـ)، ٥١٧/٢.

(٢) ينظر: البيهقي، معرفة السنن والأثار عن الأمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: سيد كسروي حسن، (لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت)، ٢٤١/٧؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢١٢/١٠.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ٥١٦/٥،٥١٥.

(٤) الجاحظ، الحيوان، ٥١٦/٥.

(٥) توفيق، فهد، الكهانة العربيّة قبل الإسلام، ترجمة: حسن عودة ورندة بعث، (بيروت، شركة قُدمي للنشر والتوزيع ،٢٠٠٧م) ٢٦٧،٢٦٨.

(٦) فاضل عبد الواحد علي، العرافة والسحر، (بغداد، حضارة العراق، ج١، ١٩٨٥م)، ١٩٩.

(٧) في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٣٤.

(٨) الأبشهي المستطرف ١٧٩/٢.

سابعاً: الإجراءات لتفادي التّشاؤم

على الرَّغم من أنّ التّشاؤم شكَّل جزءاً أساسياً من المُعتقدات العربيّة القديمة، إلا أنّ العرب اتبعوا بعض الطُّقوس والطرائق لتجنب تأثيرات هذه المُعتقدات السّلبيّة(١)، من الأمثلة على ذلك، كان العرب في بعض الأحيان يتجنّبون السّفر أو اتخاذ القرارات في الأيّام التي تقع تحت تأثير الكواكب أو البروج النَّحسة. وتعاملوا مع بعض الحيوانات بطريقة خاصّة لتفادي شؤمها، مثل: تقديم قبيلة عكّ غلامين أسودين أمامهم في الحجّ لتفادي تأثير الغراب وشؤمه(٢).

ولتفادي حالة الشُّؤم سَمَّت العرب المنهوش أو الملدوغ بالسَّليم، والبرّيّة والمهالك من الفيافي بالمفازة، وكنّوا الأعمى أبا بصير، والأسود أبا البيضاء. ومن باب التّفاؤل بمستقبل أولادهم، كانت العرب تُسمّي بـ (كلب وحمار وحجر وجُعل وحنظلة وقرد)، وكان الرجل إذا وُلد له ذكر خرج يتعرّض لزجر الطّير والفأل، فإنّ سمع أحداً يقول: حجرُ أو رأى حجراً سمّى ابنه به، وكذلك إنّ سمع إنساناً يقول: ذئباً أو رأى ذئباً، تأول فيه الفطنة والخبَّ (الخداع) والمكر والكسب، وإن كان حماراً تأول في طول العمر والوقاحة والقوّة والجَلَد، وإن كان كلباً تأول فيه الحراسة واليقظة وبُعد الصوت والكسب وغير ذلك(٣).

ومن اعتقادات المرأة للفأل في طلب الزواج(٤)، إنّ المرأة كانت إذا عسر عليها خاطب النكاح، نشرت جانباً من شعرها وكحلت إحدى عينيها مخالفة للشعر المنشور وحجلت على إحدى رجليها ويكون ذلك ليلاً وتقول: يالكاح أبغي النكاح قبل الصباح! فيسهل أمرها وتتزوج عن قرب.

وقد وضح (سمّار)(٥) معتقدات أخرى متُعلّقة بالتّشاؤم، مثل تسمية الأبناء بأسماء الحيوانات أو الارتباط بالعادات الاجتماعيّة على سبيل المثال، إنّ شدة خوفهم على الذكر جعلهم لا يتيمنون بالبكر الذكر، فإن كان البكر ابن بكر تشاءمُوا به، فإن كان البكر ابن بكرين فهو في الشؤم، وكذلك تشاؤمهم باليد اليسرى، وهو متأتٍ من أنّ الأعسر يوحي بتبدل المشاعر، لأنّ يده اليسرى أخذت مكان اليمنى، واشتقوا من اليد العُسْرى العُسْر، فلما سَّموها الشمال أجْرَوْها في الشؤم، ولكي يتفاءلوا سموَّها اليسرى على نفي العُسْر والنكد، ولأبعاد الشؤم، عمدوا إلى تسمية أبنائهم بأسماء تدل على القوّة والصلابة مثل: (حجر) أو (ذئب) للتفاؤل، بدلالات معاني هذه الأسماء.

وبذلك قدم (سمّار) قراءة معمّقة لتأثير الكواكب والنجوم على حياة العرب اليوميّة، مثل منازل القمر الثمانية والعشرين، وربطها بالخير والشؤم. وسلط الضوء على كيفية اتخاذ العرب للقرارات اليوميّة

---

(١) ينظر: سمّار، في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٣٦.

(٢) ينظر: سمّار، في جينالوجيا، المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٢٦؛ ومصدره: ابن الكلبي، الأصنام، ص؛ ابن حبيب، المحبر، ٣١٣.

(٣) ينظر: سمّار، في جينالوجيا، المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٣٦؛ ومصدره: الجاحظ، الحيوان، ٣/ ٣٢٤.

(٤) ينظر: سمّار، في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٣٦.

(٥) ينظر: في جينالوجيا المُعتقدات العربيّة القديمة، ١٣٦.

الكبرى (السفر، والحرب، والزواج) استنادًا إلى هذه المعتقدات، ما يُجسد وضع الاعتقاد الماورائيّ في صلب الحياة العمليّة.

إنّ موازنة هذه الممارسات مع المعتقدات الشرقيّة القديمة (مثل العراق القديم وبلاد آشور) أضاف بعدًا تاريخيًّا أوضح أصول التشاؤم وتأثير الحضارات المجاورة على العرب قبل الإسلام.

لقد ربط (سمّار) اعتقاد العرب بالغراب، والناقة، والجراد، والظباء، وغيرها بالتشاؤم، وفسّر ذلك بربط الرمزية بالسلوك الطبيعيّ أو بالأحداث التاريخيّة (الحروب، والأوبئة). وبرّز كيف تحول حيوان عادي إلى رمز سلبيّ، موضحًا البُعد النفسيّ والاجتماعيّ للرمزيّة الحيوانيّة في الثقافة العربيّة.

التركيز على التشاؤم المرتبط بالعيوب الخلقيّة

لقد تناول العرب تصنيف الأشخاص أو الحيوانات ذوي العيوب (الأعور، والأعضب، والأبتر) بوصفه مصدراً للشؤم، ممّا يكشف تفاعلهم مع الرموز الجسّديّة والاجتماعيّة لتفسير الأحداث. وأظهر (سمّار) كيف كانت هذه الرموز جزءًا من الفهم النفسيّ والاجتماعيّ للقدرة، الخطر، أو التنبؤ بالمصير.

ووضح التشاؤم المرتبط بالسلوك اليوميّ للفرد، بتحليل العطاس، وحركة الحيوانات تجاه اليسار، والالتفات عند السفر، واختيار الأسماء للأبناء، وهذا يوضح أنّ التشاؤم كان جزءًا من نظام اعتقاديّ متكامل يوجه سلوكيات العرب اليوميّة. إنّ هذا التناول يبرز الأبعاد الرمزيّة والمعرفيّة للتّشاؤم بدلًا من تصويره مجرد خوف عشوائيّ أو خرافة بسيطة.

لقد اهتم (سمّار) بالطقوس والعادات التي اتخذها العرب لتخفيف تأثير التشاؤم (تجنب السفر، وتسمية الأبناء، والطقوس الرمزيّة)، وهذا يوضح حسن التحكم في المجهول وسعي الإنسان لتفسير العالم والتأثير فيه، ويجسد ذلك قدرة المجتمع على التنظيم النفسيّ والاجتماعيّ للمخاطر اليوميّة واللامرئيّة.

إنّ ربط المعتقدات بالبيئة، وبالتاريخ، والحياة الاجتماعيّة اليوميّة، يُظهر فهمًا عميقًا للثقافة العربية قبل الإسلام، ويجعل التشاؤم جزءًا من تفسير السلوك لا مجرد خرافة. كذلك الموازنة مع الحضارات المجاورة تعزز الأصالة التاريخيّة، وتفسر مسار انتقال المعتقدات الرمزيّة.

وعلى الرّغم من أن (سمّار) عرض التشاؤم وسلوكيات تفاديه، إلا أنّ دراسته لم تتعمق في تحليل الدوافع النفسيّة الداخليّة أو التأثيرات على الشخصيّة والجماعة بشكل موسع. فضلاً عن ذلك، اعتماد (سمّار) في حديثه عن بعض الممارسات على التفسيرات الرمزيّة دون دليل تاريخيّ قويّ، مثل تفسير: الالتفات في أثناء السفر أو العطاس، يمكن أن تُعدّ اجتهادات أكثر منها ممارسات مؤكدة تاريخيًّا، وهذا يحتاج إلى تحقق أوسع من المصادر. وما يُسجل على (سمّار) أيضاً، قلة النقاش النقدي للتأثيرات الحضاريّة، فعلى الرّغم من الإشارة إلى حضارات الشرق القديم، لم يتوسع في كيفية استيعاب العرب لهذه الرموز والتكيف معها أو التمايز عنها.

ولكن مهما قيل عمّا ذكره (سمّار) عن التشاؤم في المُعتقدات العربيّة القديمة سواء بالإيجاب أو السلب، إلا أنّه وضح بشكل جليّ أنّ التّشاؤم لم يكن مجرّد شعورٍ أو موقف معين تجاه حدث ما، بل هو

نسق اعتقادي متكامل، مرتبط بحياة الإنسان العربيّ؛ فهو من يوجه سلوكه وقراراته المصيريّة بل حتَّى البسيطة منها، على سبيل المثال: الحروب والسفر والزواج، حتَّى تسميّة الأبناء، كذلك ارتبطت بهذه المُعتقدات تفسير حركات الإنسان نحو اليمين أو اليسار، أو التفاته عند خروجه من سكنه للسفر؛ إذ صُنفت في أن تكون مبعثاً للتشاؤم أم اليسر والتفاؤل، وكذلك أفعال الإنسان الطبيعيّة مثل العطاس، حينما قرنوها بالشؤم. ولم يغفل في تحليلاته لهذه المُعتقدات البعد الماورائي لها.

وكان لتحليل (سمّار) أهمّيّة خاصّة؛ حينما تتبع الجذور التّاريخيّة لهذه المعتقدات، ووازنها مع ممارسات ومعتقدات بالاتجاه نفسه كانت سائدة في الشّرق القديم؛ مِمّا سلط الضّوء على الأثر المعتقداتيّ لها في السّياق العربيّ الذي وفدت إليه. فضلاً عن ذلك، ناقش الحلول التي اعتقدها العربيّ آنذاك، بأنّها كفيلة للحدِّ من تأثير سلبيّة هذه المعتقدات في حياة الإنسان حينما حاول إيجاد طقوس أو عادات تخفِّف من تأثير هذه المعتقدات السّلبيّة في محاولة منه السيطرة على المجهول، وتقليل ما قد يصادفه من مصيرٍ لا يرغب فيه.

ونستشفُّ من حديث (سمّار)، أنَّ التّشاؤم عند العرب قبل الإسلام لم يكن مُعبّراً عن خوفٍ أو ضعفٍ من قبل الإنسان العربيّ، وإنّما كان يُجسّد فهمهم لسلوكه اليوميّ والتّفاعل معه، على وفق دلالات رمزيّة تتشكّل في منظومة معتقداتيّة، تفسّر له سلوكه، سواء أكان سيؤول إلى الخير أم الشّرّ، في ضوء الأثر الماورائيّ في تفسير المعتقد، ولذلك، توخّى الإنسان العربيّ منه؛ ضَبطَ سلوكه وتفسيره، ضمن البيئة والواقع المُعاش آنذاك.

الفصل الرابع

تَمَثُّلَات المُقَدَّس بين الشّخصيّ والطبيّعة في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام

تمهيد في ظاهرة المُقَدَّس

المبحث الأول: أنماط التَّقديس الشّخصيّ بين الكارزما والقداسة

المبحث الثاني: قُدسِيَّة المياه ورمزيّتها

المبحث الثالث: تقديس الحيوان وعبادته

المبحث الرابع: جذور المُقَدَّس النَّبَاتيّ ومعتقداته

المبحث الخامس: الرّمزيّة الدّينيّة لتقديس الحجارة والآلهة المتجسّدة فيها

الفصل الرابع

تَمَثُّلَات المُقَدَّس بين الشّخصيّ والطبيّعة في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام

تمهيد في ظاهرة المُقَدَّس

يرى سمَّار أنّه ثمَّة معتقدات ما زالت راسخة في وعينا الجمعي إلى يومنا هذا، تتمثل في تقديس أنواع من النّباتات، والحيوانات، والحجارة، والأهم في المُقَدَّس هو تقديس الأشّخاص، والارتقاء بهم إلى مصاف الآلهة، لا سيّما نظرة العربي إلى الملك، وشيخ القبيلة والكاهن، والبطل الصنديد. والراجح أنَّ هذه المعتقدات لم تكن من حالة طارئة على الفكر العربي قبل الإسلام، وإنّما لها جذورها في حضارات الشّرق الأدنى القديم، ولاسيّما في بلاد الرافدين، ووادي النيل، وسوريا القديمة. إذ ترجع جذور هذه المعتقدات إلى آلاف السنين.

وتتجلَّى إحدى أبرز صور هذا التَّقديس في الاعتقاد بقُدسِيَّة بعض أنواع النّباتات، وتحديدًا الأشجار، مثلاً: شجرة السِّدر، والنّخلة، التي اكتسبتا طابعًا أسطوريًّا عبر الزمن، إلى الحد الذي جعل من التفكير في قطع شجرة السِدر فعلاً محرّماً، وكأنه جريمة قتل، الأمر الذي يتطلب تقديم فدية أو قرباناً، ويُعدّ هذا طقساً تطهيريّاً، لكون هذا الفعل مرفوضاً إرضاءً للقوى الماورائيّة المُقَدَّسة – التي يعتقدها العربي بأنّها كامنة في هذه النّباتات، بما يمكن تشبيهه بالعلاقة بالآلهة أو الأرواح الحارسة. ولا تتوقف نظرة التَّقديس عند الأشجار، بل تمتد إلى نباتات غذائية أخرى، لارتباطها بالبركة والقوت والمُقَدَّس.

ولا ينحصر هذا النوع من التَّقديس في النّبات فحسب، بل تدخل المياه باحة المُقَدَّس أيضاً؛ بوصفها مادة الوجود الأولى، إذ ارتبطت بالآلهة نفسها، وامتد التَّقديس لبعض الحيوانات، إذ ارتبطت بتَمَثُّلَات أسطورية وقُدسِيَّة، بل ارتقت إلى مستوى العبادة، لا سيّما في معتقدات عدد من حضارات الشّرق الأدنى القديم، والتي نسمع صدى تقديسها في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام، إذ شكلت رموزاً لعدد من الآلهة.

وفي سياق التَّقديس في المعتقدات العربية القديمة، حظيت الحجارة بالتَّقديس أيضاً، إذ دخلت هي الأخرى ميدان التَّقديس والتّمثيل الرّمزيّ، وتمثل تقديسها: بالأنصاب أو أكوام الحجارة فوق القبور، كذلك الأرباب من الأصنام التي نُحتت من الحجارة، وبعض الجبال.

أثار سمَّار جملة أسئلة عن المُقَدَّس وأنواعه، ودوافع التَّقديس، وهذه الأسئلة يمكن تبويبها على النحو الآتي: لماذا قُدّست بعض الشّخصيّات من دون غيرها؟ لماذا تحظى المياه بتقديس دائم في الذاكرة الجمعيّة؟ هل كان تقديس النّبات والحيوان والحجر هو اعتقاد بالطوطمية؟ ما الدوافع وراء تقديس الأشجار والنّباتات؟ وهل ارتقت بعض أشكال هذا التَّقديس إلى العبادة؟ ولماذا؟ هل كانت الحجارة المؤلّهة رموز لمقدس؟ أم كانت لها حضور مُقدّس؟ هل كان لهذه المعتقدات ارتباط بمعتقدات شرق متوسطية قديمة، لاسيّما التي لها علاقة بجزيرة العرب؟

وقد بنى سمَّار دراسته عن المُقَدَّس بتتبع جذور هذا التَّقديس أي تاريخيّة معتقد التَّقديس وسياقه الاجتماعيّ والدّينيّ، وقد حاول إجراء مقاربة من منظور تاريخيّ – أنثروبولوجي، مستعيناً بما تتوافر لدية من روايات إخباريَّة، وشواهد فنية، ونقوش، ومادة أسطورية.

ولم تستوفِ الدّراسات السّابقة التي تناولت المُقَدَّس حقه على نقيض ما تناوله سمَّار على وفق المنهج الشّامل الذي تناول به الموضوع، ومن أبرز الدّراسات السّابقة: هي دراسة يوسف شلحت :الموسومة بـ (بُنى المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام وبعده)[١]، والمتضمِّن تَمْهِيد، ومدخل تضمن الإسلام والبداوة، وسبعة فصول وخواتيم، وهذا الكتاب في مجمله يرمي إلى دراسة بُنى القُدسي في الإسلام، وتبيان ديمومة ما يُمْكِن تسميته إجمالاً بعبارة (الظَّاهِرَة الثَّقَافِيَّة العَرَبِيَّة)، ومن عنوانات المباحث ومضامينها يبدو أنّه بعيد عن الموضوعات التي تطرق لها سمَّار [٢]، لذا فإنّ دراسته أقرب إلى بحث في التّحول الدّينيّ منه إلى دراسة في جذور المُقَدَّس وما هيته قبل الإسلام.

والدّراسة الثانية هي بحث الأب هنري لامنس :"الحجارة المؤلّهة وعبادتها عند العرب الجاهليّين"[٣]، الَّذِي تطرق فيه إلى القبور المُقَدَّسة وما يوضع عليها من أكوام الحجارة، وبعضها تُحدد بالأنصاب (الحمى)، ومن مضمون ما تطرق إليه الباحث يبدو أنّه ركز على جزئية من دون الخوض في عامة المُقَدَّس من الحجارة عِنْدَ العرب قبل الإسلام، الذي ركّز فيه على جانب محدود من الظاهرة، وهو عبادة الحجارة، من غير التوسّع في باقي مظاهر التَّقديس[٤].

وانطلق سمَّار في دراسة المُقَدَّس، مُعتمداً منهجًا موازناً يجمع بين الرؤية التّاريخيّة والأنثروبولوجية، مستنداً إلى فرضيات عدّة، أعاد اختبارها في محاولة للكشف عن البنية الذّهنيّة التي صنعت (المُقَدَّس) في الفكر العربي قبل الإسلام، عبر تحليله للمصادر المتّاحة لديه.

وسنحاول في هذا الفصل تقديم دراسة تحليلية عمّا جاء به سمَّار من رؤيته للمقدّس عند العرب قبل الإسلام، متضمّناً تحليله للفظة المُقَدَّس ولا سيّما الشّخصيّ، والحديث عن المُقَدَّس بأنواعه: الشّخصيّ، والطّبيعيّ (المياه، والنّبات، والحيوان، والحجارة).

---

(١) يوسف شلحت: الموسومة ،بُنى المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعريب: خليل أحمد خليل، (ط٢، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٤م).

(٢) سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١١.

(٣) بحث منشور في (مجلة المشرق، السنة ٣٨، ع ١، ١٩٤٠م)، ١٦، ٣٠.

(٤) سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١١.

المبحث الأول

أنماط التَّقديس الشّخصيّ بين الكارزما والقداسة

أولاً: المُقَدَّس الشّخصيّ المفهوم والتّحول من التّاريخ إلى الأسطورة

بدءاً يرى سمَّار[١] ثمّة بُد من تحديد مصطلح المُقَدَّس لغوياً: المُقَدَّس: لغةً المُعظم[٢]، المُنزَّه عن العيوب والنقائض[٣]، وفي قول: تَقَدَّسْتُ عنه وتَعالَيْت، فهو في حَقِّهِ كالشَّيْءِ المُحَرَّم على النَّاس. وجاء في قوله تعالى:(وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ)[٤]. أي نُعظمك ونكبرك، والتَّقديس هو التَّعظِيم والتَّطهير، بقولهم قدوس: طهارة وتعظيم له، وكذلك قيل للأرض أرض مُقدّسة يعني بذلك المُطهرة[٥]. ويبدو المصطلح من حيث دلالته يعني التَّعظيم والتَّنزيه، وهنا أراد سمَّار في مدخله المفهومي للمقدّس، أن يؤسس إلى كيفية تحوّل عدد من الشّخصيّات من فضائها الاجتماعي إلى القداسة الرَّمْزِيَّة.

فالتَّقديس في نظر سمَّار ارتبط بالسمّو والتّعاليّ، ليس بكونه حقيقة لاهوتية بل تَشَكّلاً اجتماعيّاً – نفسيّاً، وهنا اقترب تصوره عن (المُقَدَّس الشّخصيّ) بوصفه تجلياً للسّلطة الرَّمْزِيَّة والتّاريخيّة.

يتضح مِمّا تقدَّم أنّ سمَّار قدّم تمهيداً مُهماً لفصل ناقش فيه مفهوم (المُقَدَّس الشّخصيّ) عند العرب قبل الإسلام، واضعاً أُسساً نظريّاً وتاريخيّاً تحليليّاً لكيفية انتقال بعض الشّخصيّات من إطارها للزّعامة الدّنيويّة أو الاجتماعيّة إلى باحة المُقَدَّس، أو ارتقائها إلى التّأليه.

بعد تحديد المصطلح، ناقش سمَّار[٦] الجذور النفسيّة – الجمعيّة، للاعتقاد بالمُقَدَّس ضمن اللاوعي الأسطوري عند العرب قبل الإسلام، ورأى أنّ "هذه المعتقدات بمجموعها تشكّلت في اللاوعي الجَمْعِيّ للعرب قبل الإسلام؛ فأعادوا تطويعها حسب واقعهم الموضوعيّ، وفي الأغلب وصلتنا مُتشكلة بأساطير وخرافات كثيرة. منها تقديسهم لشخصيّات ارتقوا بهم في الأغلب إلى مستوى التّأليه"[٧]. وبذلك ربط (المُقَدَّس الشّخصيّ) ببُنى اللاوعي الجمعيّ الذي يؤسّس لصورة الملك أو شيخ القبيلة أو رجل الدّين أو البطل.

ويرى سمَّار[٨] في البدايات الأولى من تقديس الأشخاص منذ قوم نوح والارتقاء بهم مع مرور الوقت إلى مصاف الآلهة، وأكد رأيه هذا من رواية ابن الكلبي التي جاء فيها: "كان (ود، وسواع، ويغوث،

---

(١) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٥.

(٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ١/ ١٠٨٠؛ ابن منظور، لسان العرب، ٦/ ١٦٩.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ٦/ ١٦٩.

(٤) سورة البقرة، الآية / ٣٠، الرازي، مفاتيح الغيب،١٤٢/٣٢.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٧٢.

(٦) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧، ١٨.

(٧) سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧.

(٨) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٥.

ويعوق، ونسر) قوماً صالحين ماتوا في شهر، فجزع عليهم ذوو أقاربهم، فقال رجل من بني قابيل: يا قوم هل لكم أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم غير أنَّي لا أقدر أن أجعل فيها أرواحاً، قالوا: نعم، فنحْتَ لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم، فكان الرجل يأتي أخاه وعمه وابن عمه فيعظمه ويسعى حوله حَتَّى ذهب ذلك القرن الأول، وعُملت على عهد يردى بن مهلايل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم، ثُمَّ جاء قرن آخر فعظموهم أشد من تعظيم القرن الأول، ثُمَّ جاء من بعدهم القرن الثالث، فقالوا: ما عَظَّمَ أولونا هؤلاء إلا وهم يرجون شفاعتهم عِنْدَ الله فعبدوهم وعَظْمَ أمرهم"(١). ويرى أنّها استمرارية أسطورية؛ وذلك في عرضه لنماذج من تقديس الأسلاف الذين ارتقوا بمرور الزمن إلى أصنام (ود، سواع، ويغوث، ويعوق، ونسرا)، وبهذا تتحوّل الشّخصيّة التّاريخيّة أو الصّالحة إلى رمز أسطوري، فإنّنا أمام آلية، ما يُطلق عليها بـ (الاستبطان الرّمزيّ للمُعظَّم). إذ ينتقل الشّخص من الأنساق الإنساني إلى الأنساق الطّقسي، وهذا ما نستشفه بالفعل من رواية ابن الكلبي في تقديس الأسلاف: بعد الموت البشري نُحت لهم أصنام على شاكلتهم، لاستذكارهم أولاً، ومن ثَمَّ الانتقال إلى تقديسهم ومن ثَمّ عبادتهم، والطواف حولهم.

وتحدث سمَّار(٢) عن الرَّمْزِيَّة الدّينيّة الأسطوريّة في انتقال الأشخاص إلى المطلق، هذا ما وصلنا وصلنا من قصة إساف ونائلة، وتحولهم من حالة الفجور إلى أحجار مقدسة، ثم إلى أرباب، واستشهد برواية ابن الكلبي بما نصّه: "أنَّهما رجل وامرأة فجرا في الكعبة، فمُسخا إلى حجرين، فأخرجا من الكعبة، فنُصَّبا على الصفا والمروة ليَعتَبر بهما من رآهما، وليزدجر النَّاس عن مثل ما ارتكبا، فلم يزل أمرهما يدرس ويتقادم، حَتَّى صارا صنمين يعبدان، وقيل إنَّ عمرو بن لحي دعا النَّاس إلى عبادتهما، بقوله للناس: "إنَّما نُصبا هاهنا أنَّ آباءكم ومن قبلكم كانوا يعبدونهما"(٣). ويُفهم من مناقشة سمَّار(٤) لقصة إساف ونائلة، أنّه تقديس مبني على طقس تعويضي؛ لأنّ القصة بدأت برذيلة، وانتهت بمقدّس يُعبد. وبذلك فبعد أن تتحول الخطيئة إلى قداسة، فيكون المُقَدَّس تعويضيّاً، ويختلق له تبريراً أسطوريّاً، وربَّما هذا شكّل أحدّ مصاديق تحليله لمعتقد (المُقَدَّس الشّخصيّ).

وفي السّياق نفسه أي أحلال روح الأشخاص في الحجر، والارتقاء بهم إلى العبادة يستشهد سمَّار برواية ابن عباس عن عبادة اللات بما نصّه:" إنَّ اللّات لما مات، قال لهم عمرو بن لُحي: إنَّه لم يمت

---

(١) ابن الكلبي، الأصنام، ٥١ ،٥٢.

(٢) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٨،١٩.

(٣) الأزرقي، أخبار مكة ، ١/ ٨٨.

(٤) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٨ ، ١٩.

ولكنه دخل الصّخرة فعبدوها، وبنوا عليها بيتاً، وكانت اللّات بالطائف" [١]. ويبدو أنّ هذ النوع من تقديس تمثل بإحلال أرواحهم بالحجر، والارتقاء بهم إلى العبادة.

وصنف سمَّار [٢] المُقَدَّس الشّخصيّ تبعا للمكانة، والأثر الَّذي أدوه آنذاك؛ ممّا دفع للارتقاء بهم إلى المُقَدَّس، وأحياناً إلى التّأليه، وهم: (الملُوك، وسادة القبائل، والكهنة، والسَّدَنَة ورجال الدين، وشخصيّات وصفت على أنّها أنبياء، والأبطال). وهنا جاء تصنيفه على وفق تراتبية السُّلْطَة والرمز، فـ (المُقَدَّس الشّخصيّ) ليسوا فقط أنبياء أو رجال دين (كهنة، وسدنة) بل أيضاً: ملوك، وشيوخ قبائل، وأبطال، وسدنة...، فقُدسِيَّة الملك تتجلى بسلطته السّياسيّة، وشيخ القبيلة بالعُرف والهيبة، ورجل الدّين (الكاهن والسادن)، فم الإله الناطق، الذي يُشكّل حلقة الوصل بين الغيبيّ والدّنيويّ، والأنبياء بلا رسالة الذين تَجَلَّت بهم كاريزما أخلاقية أو نبوءة. وأخيراً الأبطال الذين تحلوا بكاريزما القوّة والبطولة المُؤسّسة لقيّم النُّبل والأخلاق. وبذلك فـ (المُقَدَّس الشّخصيّ) بحسب طروحاته لا يتأسس على وفق القيم الدّينيّة فحسب، فضلاً عن ذلك، أُسس على منظومة رمزية تتحكم بها السُّلْطَة الاجتماعيّة والهيبة السّياسيّة

ثانياً: قُدسِيَّة الملوك تمظهرًا لـ (المُقَدَّس الشّخصيّ)

إنَّ العرب قبل الإسلام ارتقوا ببعض أفرادهم إلى (المُقَدَّس الشّخصيّ)، وأسبغوا عليهم صفات يمكن أن نطلق عليها (ميتا– بشرية Meta-humanity) أو ما فوق البشرية، مكّنهم من أداء أدوار إنمازت بطابع دينيّ– رمزيّ، مِمّا أنتج نوعًا من الهالة القُدسِيَّة عن ذواتهم، مكنتهم من عبور حدود السُّلْطَة الزّمنيّة إلى سلطة رمزية– ميتافيزيقية.

١– مفهوم الملك في المعتقد العربي

استشهد سمَّار [٣] في تحديد مصطلح الملك، بقولُه تَعالَى (قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ) [٤]، وهنا المراد بالملكوت السُّلطان الكُّلي والإلوهيّة، وفي ضوء الفهم القرآني يرتبط الملك بعلاقة شبه إلهيّة مع القوة العليا. أمّا لغوياً يعني مصطلح الملك، الرَّبُّ والشَّهِيدُ [٥]. فالملك اصطلاحيّاً ليس مجرد حاكم سياسيّ، بل مرتبطاً بالسُّلْطَة الإلهية، بدلالة ما يعنيه مفهوم الملك بـ(الرّبّ) و(الشهيد)، التي لها دلالاتها الدّينيّة. وفي ضوء هذا الفهم، لا يُعرَّف الملك بوصفه حاكمًا فحسب، بل بوصفه ممثلاً لأسمى درجات الهيمنة الرَّمْزِيَّة والدّينيّة، الأمر الذي ارتقى به إلى المُقَدَّس الشّخصيّ.

---

(١) محمد بن إسحاق من بن العباس أبو عبد الله، الفاكهي (ت: ٢٧٢هـ ، ٨٨٥م) ، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش (ط٢، بيروت، دار خضر، ١٤١٤هـ)، ٥/ ١٦٤.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٦.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠.

(٤) سورة المؤمنون، الآية ٨٨، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/٣٠٩.

(٥) الزبيدي، تاج العروس ،٢/٤٥٩.

٢- إركولوجية تقديس الملوك

أرجع سمَّار[١] قُدسِيَّة الملوك في المعتقد العربي قبل الإسلام إلى حضارات بلاد الرافدين، بقوله: "تُجذّر لظاهرة تقديس الملُوك في الشّرق الأدنى القديم، لمّا لها من تأثير تقادمي على عرب الجزيرة العَرَبِيَّة قبل الإسلام، ففي بلاد الرافدين ترجع جذور قُدسِيَّة الملُوك إلى عصر فجر السّلالات السّومريّة (٢٨٠٠-٢٣٧١ ق. م)، فاعتقد الإنسان العراقي القديم أنَّ الملُوكيّة لها أصل إلهي".

ومبعث تلك القُدسيَّة؛ لأنّ الملك حاز رمزيّة دينيّة وطقسيّة تجسّدت باندماج السُّلطة السّياسيّة بالقداسة السّماويّة. وأنَّ نزول (الملوكيّة) من السّماء، تعني ربط السّلطة السّياسيّة بالأصل الإلهي. كذلك أنَّ انتقال (الملوكيّة) من مدينة إلى أخرى كان بأمر من السّماء، لأنّ الملك يُمثل إرادة عليا مقدّسة، واستند سمَّار في تحليله هذا على ما ذكره طه باقر، وفقاً "لأقدم وثيقة تاريخيَّة هي أثبات الملُوك السّومريّة، التي يرجع زمنها إلى سلالة أور الثالثة (٢١١٢ - ٢٠٠٤ ق. م) أو لعلّه قبيل ذلك، ما يشير إلى أنَّ الملُوكية هبطت من السَّماء، فكانت مدينة (أريدو) مركز الملوكيّة، وفي الطّوفان صعدت الملوكيّة ثانية إلى السَّماء، وبعد الطّوفان هبطت وحلت في مدينة (كيش)" [٢].

ولم يكتفِ العراقي القديم بأنّ أصل الملوكيّة من السّماء، بل إنّ بعض ملوك العصر الأكدي (٢٣٧١-٢٢٣٠ق. م) حملوا ألقاباً إلهيّة، فقد تلقب الملك نرام- سن(٢٢٩١- ٢٢٥٥ ق. م) بلقب (إله أكد)، وأدعى الإلوهيّة فكتب أسمه مسبوقاً بالعلامة الدالة على الإلوهية الدنكر (النجمة)[٣]. وارتدى لباس الآلهة، فتمثل في المنحوتات بارتداء لباس الرأس التاج المقرن[٤]. وهنا لم يرتضِ (نرام سن) أن يكون ممثلاً عن الآلهة على الأرض وإنما ارتقى بنفسه إلى مصاف الآلهة. إن الارتباط الملكي بالديني كوّن صورة واضحة عن مفهوم المُقَدَّس الشّخصيّ، فالملك شخصيَّة بشرية لها رمزية شبه إلهية وأحياناً إلهية تامة، وهي حالة تقديس لا تنبع من الفضيلة الأخلاقية بل من السُّلْطَة الرَّمْزِيَّة الموهوبة من السّماء.

وتَجَلَّت قُدسِيَّة الملوك أيضًا في الأساطير الرافدينية بارتباط نسب بعضهم وميلادهم بالآلهة، فالملك سرجون الأكدي (٣٤٠- ٢٢٨٤ ق. م) جاء من طقس الزواج المُقَدَّس، إذ تقوم العروس فيه بتمثيل دور الألهة عشتار، والعريس يُمَثِّل دور الإله تموز ...، والطفل الذِي يولد عن هذا الزواج يُعدُّ من مرتبة الآلهة، لأنَّه قد ولد في لحظة مُقدّسة ومن أبوين يُمَثِّل كُلّ منهما دور الإله" [٥]. هذا التخيل الرّمزيّ

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠.

(٢) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢١؛ طه، باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، (بغداد، دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٦م) ،١/ ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٩.

(٣) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ١/ ٣٦٩.

(٤) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ١/ ٣٧٠.

(٥) فوزي رشيد، سرجون الأكدى أول إمبراطور في العالم، (بغداد، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ١٩٩٠م) ،١٧، ١٨.

الرّمزيّ الأسطوريّ هو إعادة إنتاج الملك كونه ابن لحظة إلهيّة. الأمر الذي يرتقي به إلى مصاف التَّقديس، الذي يُسمّيه سمَّار بـ(المُقَدَّس الشّخصي).

وينتقل سمَّار[1] في حديثه إلى مصر القديمة، ومفهوم فرعونيّة الإله – الملك، إذ تصل العلاقة بين الملك والقداسة بُعداً أكثر حسمًا؛ فالفرعون لم يكن مجرد ممثل للآلهة، بل هو إلهًا فعليًّا، اجتمعت في شخصيته خصائص عدّة من الآلهة (سيا) إله الإدراك، و(راع) إله الشمس، و(خنوم) خالق البشر، و(سخمت) إله العقاب[2]. وتجسّدت إلوهية الفرعون وهذا الاندماج الإلهي في ظاهرة بناء الأهرامات (قبور الفراعنة) ما يدل على أزلية الملك وسلطته التي لا تنتهي بموته وهذا جسَّد خلود جسديّ– روحيّ، وانتقل مفهوم الملوكيّة هنا إلى شكل خالد من أشكال المُقَدَّس[3].

ويبدو مِمّا تقدَّم أنّ الملك له رمزية مقدّسة، تعمل على ضبط العلاقة بين الأرض والسّماء، وبين الرعيّة والقوّة العليا (الإلهيّة)، وهذا ينطبق على ما وصفه سمَّار بـ (المُقَدَّس الشّخصيّ)، الذي تجاوز اَلْفَاعِلِيَّة السّياسيّة إلى اَلْفَاعِلِيَّة الطقوسِيَّة –الرّوحيّة. فلم يُقدَّس الملك بوصفه فاضلًا، بل لأنّه تموضع في مركز اَلطُّقُوس والسُّلْطَة وَالتَّمْثِيلُ الرَّمْزِيُّ. كذلك بيّنت الشّواهد من حضارات الشّرق الأدنى القديم، لم يكن (الملك) رمزًا للسّلطة الزّمنيّة فحسب، بل كان مركزًا للقداسة المُوكلة إليه من السّماء، وممثلاً للمُطلق على الأرض.

يتضح ممّا عرضه سمّار أنّه حدّد معنى "المقدس" لغويًّا وعرّفه في القرآن والسّنة، وربطه بالتّحريم، والتّعظيم، والتّطهير، ما أسّس لفهم متين لمفهوم المقدّس الشخصيّ. وهنا يكمن الرّبط بين الدّلالة اللغويّة والمعنى الرّمزيّ والاجتماعيّ، بما يعزّز قاعدة علميّة صلبة للدّراسة.

وعرض سمّار تحوّل الشخصيات من التاريخ إلى الأسطورة؛ إذ بيّن كيف أنّ بعض الشخصيات الاجتماعيّة أو الزّعامات البشريّة تحوّلت إلى رموز مقدّسة أو كائنات شبه إلهيّة عبر الزمن، مثل (ود، وسواع، ويغوث...)، ومن ثمّ ارتقاؤها إلى التقديس أو التأليه. وهنا يظهر آليّة الاستبطان الرمزيّ للمعظم، أي تحويل الشّخصيات البشريّة إلى رموز دينيّة واجتماعيّة عبر أساطير متواترة، ما يمنح الدّراسة بعدًا نفسيًّا وجمعيًّا لفهم ظاهرة التقديس.

وقدّم سمار أمثلة تاريخيّة وأساطير محققة؛ إذ استشهد بقصّص مثل إساف ونائلة، وعبد اللات، ممّا أضاف بعدًا تحليليًّا ملموسًا لفكرة تحول الشخصيّة التاريخيّة إلى قداسة رمزيّة. وأتاح هذا الربط بين التاريخ، والأسطورة، والمّمارسة الدينيّة الرمزيّة، موضحًا الانتقال من الواقع إلى الفعل الرمزيّ.

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٢.

(٢) جون ولسون وآخرون، الحضارة المصرية، ٨٢.

(٣) سير الن جاردنر، مصر الفراعنة، ترجمة: نجيب ميخائيل إبراهيم وعبد المنعم أبوبكر، (القاهرة، ١٩٧٣)، ٩٦.

وصنف سمار المقدّس الشّخصيّ على وفق المكانة والأثر وتراتبيّة السّلطة: الملوك، وسادة القبائل، والكهنة، والسدنة، والأنبياء بلا رسالة، والأبطال، موضحًا كيف أنّ السّلطة السّياسيّة والاجتماعيّة تترجم إلى قداسة. وأظهر هذا التصنيف تداخل البعد الرمزيّ مع القوة الاجتماعيّة والسّياسيّة، ووضع فهمًا منهجيًا للفكرة.

كذلك ربط المقدّس الشخصيّ بالموروث الحضاريّ للشّرق القديم؛ إذ أرجع جذور تقديس الملوك والشخصيات إلى حضارات بلاد الرافدين ومصر القديمة، مثل السّلالات السومريّة والملوك الأكديين والفرعون المصريّ. وأضاف هذا الربط التاريخيّ بالحضارات المجاورة عمقًا للتحليل وأكد أنّ التقديس الشخصيّ ليس ظاهرة عربية فحسب، بل له أصول حضاريّة متراكمة.

وعمل على إظهار بُعد السّلطة الرمزيّة والميتافيزيقيّة، فالملك أو الشخصيّة المقدّسة ليست مجرد حاكم أو قائد، بل وسيط بين الأرض والسّماء، بين البشر والإلهيّ، مركز قوة طقوسيّة وروحيّة. وبذلك وضح أنّ المقدّس الشخصيّ فوق السّلطة الزّمنيّة، ويؤسس لفهم علميّ للقداسة الشخصيّة بوصفها منظومة رمزيّة متكاملة.

وما يُسجل على ما كتبه (سمّار)، هو قلة تميّيزه بين الواقع والتصور الأسطوريّ، فالتركيز على التحول من التاريخ إلى الأسطورة أحيانًا يغفل تحليل الحقائق التاريخيّة بعين نقديّة، وقد يجعل القارئ يخلط بين الشخصيّة الفعليّة والمقدّسة. كذلك محدوديّة التحليل النفسيّ الفرديّ، فعلى الرّغم من الإشارة إلى اللاوعي الجمعيّ، لم تتوسع دراسته في الدوافع النفسيّة الفرديّة لتقديس الأشخاص، مثل الحاجة للقدوة أو السيطرة الرمزيّة على الجماعة.

كذلك غياب النقد المقارن للأديان والمعتقدات، فعلى الرّغم من الربط بالحضارات القديمة، لم يناقش (سمّار) الاختلافات الجوهريّة بين التقديس العربيّ والملوك المقدسين في الحضارات الأخرى، أو مدى تأثر العرب بطريقة مباشرة أو تعديلها على وفق بيئتهم.

وعلى الرّغم من أنّ سمّار شرح الرمزية المرتبطة بالسّلطة، إلا أنّ الحدود بين القداسة الأخلاقيّة والقداسة الرمزيّة والسّياسيّة لم تُوضح بدقة، ما قد يترك القارئ مع بعض الالتباس حول كيفية التقديس.

ثالثاً: تَمَثُّلَات المُقَدَّس الشّخصيّ في ملوك العرب قبل الإسلام

يتجلّى تقديس الملوك في جنوب الجزيرة (اليمن): بحمل أول لقب سياسيّ للحاكم بصفة القُدسِيَّة الدّينيّة، وهو "المُكرب" الحاكم– الكاهن، ويرى سمَّار أنَّ حكام العَرَبِيَّة الجنوبية قُدّسوا من تسميتهم بالمُكربين، ويُعدّ المُكرب سمة على أقدم مكرب حكم بحدود عام (٨٠٠ ق.م)، فكان الحاكم كاهناً ذا صِفة دينيَّة يُطلق عليه لفظة (مكرب) في الكتابات السبئية[١]. فالمُقَدَّس الشّخصيّ على وفق مصطلح سمَّار، تجسَّد في صورته السّياسيّة – الكهنوتيّة. وتستند القداسة هنا إلى دمج وظيفة الحاكم السّياسيّة مع

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٣؛ جواد علي، المفصل، ٢/٢٧٠،٢٦٨.

الوظيفة الدّينيّة المترتبة عليه (اَلطُّقُوس والقرابين)، وأوجد مقاربة بين اللَّقَب السّياسيّ الأول للحكام في العراق القديم هو (الاين EN) الذي جمع السّلطتين الدّينيّة والسّياسيّة، بصفته المُمثَّل المباشر للآلهة على الأرض[١]، مع سلطة (المُكرب) في اليمن القديم. إذ كلاهما جمع بين السلطتين الدّينيّة والدنيويّة[٢]. كذلك من دلالات تقديس ملوك اليمن على وفق رؤية سمَّار هو اتخاذهم ألقاباً إلهية مثل (يثع) المنقذ، و(يصدق) الصادق أو العادل، و(وقه) الحبيب أو الأغر، و(ريام) السَّامي[٣].

وبذلك يتبن من تحليل لغوي– أنثروبولوجي لهذه الألقاب أنّها محاولة لبناء رمزية تتجاوز الأسطرة والاتجاه نحو السّياسة، وتُجسِّد ما يُمكن أن نطلق عليه بهالة كاريزمية مُقدّسة، وهو ما يتماهى مع رؤية سمَّار عن تكوين المُقَدَّس الشّخصيّ عبر اللَّقَب والرَّمْزِيَّة الدّينيّة.

أمّا رؤية سمَّار[٤] في تقديس الملُوك في الأنباط فقد ارتقوا إلى حدّ تأليه بعضهم، فمن "نقش عُثِرَ عليه في مدينة عبادة بالنقب في فلسطين التي بناها الملك عُبَادَة الثاني (٣٠– ٩ق.م) وسمّيت بِإِسْمِه، ويُدعى فيه بـ (عبدت إلهاً) أي (عبادة الإله)، وعُثِرَ على نقش وإشارات أُخرَى عن الملك نفسه في المير قرب الرقيم تؤرخ بـ (٢٠م) والموسوم بـ (CIS ,II, 354) وأُخرَى قرب معبد الدير بالرقيم (RES – 1423) تؤكد تأليه الملك عُبادة، ويبدو أنَّ الملك قَدَّمَ إنجازات مميّزة لشعبه حَتَّى يُحظى بالتَّقديس هذا"[٥]. وقد دخل اسم عُبادة في أسماء الأعلام النبطيَّة المُركَّبة، مثل:(عبد عُبَادَة)، (تيم عُبَادَة) على غرار أسماء الآلهة، وبني له معبد، وأقيم فيه تمثاله[٦]. وكذلك أُله الملك رابيل بدلالة دخول اسمه في أسماء الأعلام النبطيَّة (عبد رابيل إيل)؛ ومدعاة ذلك للتيمن والتَّبَرَّك بهم كما التبرك بالآلهة[٧]. وهناك لقباً لحق بِإِسْمِ الملك ربَّ إيل(٧٠– ١٠٦م) وهو "واهب الحياة والخلاص لأمته"[٨]، ومِمّا لا شك فيه أنَّ هذه ألقاب لاهوتية واضحة. وهي تؤكد ما طرحه سمَّار عن المُقَدَّس الشّخصي الذي تُجسِّد بـ (ملك مؤله)، أو ملك رمزاً للخلاص.

---

(١) رضا جواد الهاشمي، النظام الكهنوتي في العراق القديم، مجلة كلية الآداب، (ع٤، بغداد،١٩٧١م)، ٢٦٦.

(٢) ينظر: سمَّار، حاكمية الإله التوظيف السياسي للميثولوجيا الدينية في اليمن القديم، ٦١.

(٣) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٣؛ الموسوي، الأحوال الاجتماعية والاقتصادية، ٧٨.

(٤) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٤.

(٥) هتون الفاسي، الحياة الاجتماعية في شمال غرب الجزيرة العربية ٢٢٢.

(٦) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٤.

(٧) ندى عبد الرؤوف، الحياة الدينية عند الأنباط، رسالة ماجستير، (جامعة دمشق، كلية الآداب، ٢٠٠٨م)، ١٢٨.

(٨) جواد علي، المفصل، ٤٨/٣، ٤٩.

وما يؤكد قُدسِيَّة الملك وفقاً لرؤية سمَّار، هي ثمَّة طقوس عند العرب وممارسات تجاه ملوكهم تؤكد قُدسِيَّة ملوكهم وجلالتهم، منها السّجود للملوك، وهو ما يمكن تشبيهه بالطّقس الخضوعي، هذا ما استشفه من قول الأعشى(١):

فلما أتانا بُعَيْدَ الكَرِى   سَجَدْنا لهُ، ورَفَعْنا عَمَارَا (٢)

ومن مظاهر تقديس الملوك عند العرب قبل الإسلام على وفق ما استشفه سمَّار(٣) من عبارات لفظية تنزه الملك من العيوب وترتقي به إلى مصاف المطلق' (أبْيتَ اللّعنَ)، حسبما جاء في قول الأعشى في مدحه لملك الحيرة (النعمان بن المنذر ٤٦٢-٤٧١م):

إليكَ، أبَيْتَ الّلعنَ كان كلالُها   إلى الماجدِ الفَرْعِ الجوادِ المُحَمُدِ(٤)

وهنا تنزيه لفظي للملك من الأخطاء، وقد حمل مضمونًا إلهياً، أو في مخاطبتهم للملوك بـ "عُمّرَك الله"، أو "يا خير الفتيان"(٥). وتبدو هذه العبارات تبجيلية تتماثل مع الأدعية الدّينيّة. ومن الشّواهد الأخرى التي يضيفها سمَّار(٦). هي وصف عبد المطلب لـ (سيف بن ذي يزن) في أثناء تهنئته بطرده الأحباش من اليمن ما نصّه: "وأنت أبيت اللعن رأس العرب وربيعها الَّذي تخصب به، وأنت أيها الملك رأس العرب الَّذي إليه تنقاد، وعمودها الَّذِي عليه العماد، ومعقلها الَّذي تلجأ إليه العباد"(٧).

ووصل حد المبالغة في مخاطبة الملوك، بدلالة قول الشاعر الحارث بن حلزة عن الملك (عمرو بن هند): "وهو الرّبّ والشهيد"، أو في قوله عن ملك الغساسنة: "ربَّ غسان"(٨).

ويبدو مِمّا تقدَّم إنّ الملك العربيّ القديم، على وفق هذه النماذج، لم يكن مجرد حاكماً سياسيّاً، بل هو تجلٍ للمقدّس الشّخصيّ الذي غلفته صفات إلهيّة، سواء أكان عبر اللغة، أم اللَّقَب، أم الطّقس.

وناقش سمَّار(٩) معتقد تقديس دم الملك (الدّم المُقَدَّس)، الذي أودع مضمون هذا التَّقديس بالمثل القائل: "دماء الملُوك شفاء من الكلب"(١٠). إذ تجلّى في هذا المعتقد تصورًا أسطوريًّا، جعل من دم الملك

---

(١) ميمون بن قيس شاعر جاهلي لقب بـ (صناجة العرب)، ينظر: ديوان الأعشى، تحقيق: فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب (بيروت، ١٩٦٨م) ،١٤.

(٢) ديوان الأعشى، ١١٥.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٦.

(٤) ديوان الأعشى، ١٠٠.

(٥) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٦،٢٧.

(٦) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٦.

(٧) الأزرقي، أخبار مكة، ١/ ١٥١.

(٨) أبو جعفر أبو جعفر، النحاس (ت: ٣٣٨ھ/٥٩٠م)، شرح القصائد التسع المشهورات، تحقيق: أحمد خطاب، (بغداد، دار الحرية للطباعة،١٩٧٣م)، ق٢، ٥٧٧، ٦٠٨.

(٩) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٨.

(١٠) الميداني، مجمع الأمثال، ١/ ٢٣٤؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١/ ٢٦٧.

دواء علاجي، فهو ليس دماً ملكيّاً لا يحق سفكه بشكل عشوائيّ فحسب، بل هو دم له قوّة رمزيّة وسحريّة، إذ يشفي من الكلب (أي الغضب/الثأر). هذا المعنى يحمل دلالة على أنَّ دم الملك مُفعمّ بقوة غيبيّة تمنح الشَّفاء. واستشهد سمَّار في هذا الخصّوص بأشعار (ابن عياش الكلبي[1]، وعوف بن الأحوص[2])، بمدحهم للملوك أو رثائهم، وبذلك، شاركوا في تأسيس ما يمكن تسميته بـ (القداسة الرَّمْزِيَّة)، الرَّمْزِيَّة)، وذلك حينما وضعوا دم الملك في سياق شعائري، متمثلاً برمزية ارتقت بالملوك إلى مرتبة المُقَدَّسين، ليس عبر عرض بطولاتهم فحسب، بل بإشراك دم الملك في حقل دينيّ رمزيّ.

ومن مظاهر تقديس الملوك التي وقف عندها سمَّار[3]، هي أجلال الملك في وصف موته بما يليق بقدسيته. إذ كان بعض العرب يكنون عن قتل الملك بالإشعار فتكبر أن تقول قُتل فلان، وإنّما تكنى عن القتل بالإشعار[4]، لذا خصّوا القول عِنْدَ قتل الملُوك بأنّهم أشعروا، ولا يقولن قُتلوا إلَّا للسّوقة (العامة)[5]، أي أنَّ قتله كان بطريقة تتوافق مع قداسته. وهنا التوصيف اللغوي يرفض مماثلة موت الملك الملك مع موت العامة. وربَّما جاء وصف بـ(أشعر)، هي كناية مستوحاة من إشعار البُدنة في طقس الحج، لذا جاء توصيف قتل الملك بطريقة شعائرية – رمزية.

ومن شواهد تقديس الملك التي ذكرها سمَّار[6]، هي قُدسِيَّة جسد الملك فهو جسد سلطويّ ملكيّ، لا يمكن ملامسته للأرض، إذ عُدّ ذلك تقليلاً من مكانته، فيرفع جسده على أكتاف الرجال، لعلو رمزيته، واستند في رأيه هذا على ما ذكره أبو الفرج الأصفهاني بقوله" كان الملك إذا مرض حملته الرجال على أكتافها يتعاقبونه فيكون كذلك على أكتاف الرجال لأنّه عِنْدَهم أوطأ من الأرض"[7]، وهذا ما حدث مع ملك الحيرة النعمان بن المنذر، إذ عندما ثقل المرض عليه، حمل على أكتاف الرجال تعظيماً له[8].

ويمتد تقديس الملوك على وفق سمَّار إلى محو العيب الجسديّ للملك، وأبداله بكنيّة مقدّسة[9]، بدليل ما كان يقال لـ (جذيمة الأبرص) وهو (أبقع)، فلما مَلَكَ قالوا على وجه الكناية عن الأبرص: جُذيمة

(١) ينظر: الجاحظ، الحيوان، ٢/ ٦، ٧.

(٢) ينظر: أبو العباس المفضل التبريزي(ت:٢٦٨هـ/٨٩٩م)، ديوان المفضليات، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون، (ط٣، القاهرة، دار المعارف، د.ت)، ٢/ ٦٤٧.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٩.

(٤) أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (ت :٣٨٨هـ/٩٩٨م)، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، (السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ)، ٣/ ١٣٧.

(٥) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ٢/ ٢٥١.

(٦) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٩.

(٧) الأصفهاني، الأغاني، ١١/ ٣٢.

(٨) الأصفهاني، الأغاني، ١١/ ٣١؛ البغدادي، خزانة الأدب، ٩/ ٣٦٧.

(٩) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٩.

الأبرش، فلما عَظَم شأنه قالوا: جذيمة الوضاح، ولم يقولوا: جذيمة الأوضح؛ لأنَّهم يضعون هذا الاسم في موضع الكناية عن الأبرص، وليس في العرب أبرص يقال له الوضاح غير جذيمة [١]. مِمّا لا شك فيه أنَّ هذا التحوّل في الاسم يدل على صيغة لغوية لها بعداً اجتماعياً يحمل التَّقديس.

ويرى سمَّار[٢] في قُدسِيَّة الملك، أنّه لمكانته وعظمته، كان من الصّعب الوصول إليه، بدلالة وضع لقب له من قبل العرب بـ (الحصير)؛ لأنَّه محجوب عن النَّاس[٣]. كما وردِ في شعر لبيد بن ربيعة[٤]، بإشارته إلى الملك الذي يُمنع رؤيته مباشرةً من قبل الناس، لوقوف الحُجّاب على بابه الذي شبههم بالجن[٥]. ويمكن تفسير هذا الحجب المكاني الذي يحمل دلالة ميتافيزيقية؛ لأنَّ الملك لا يطاله العوام ولا يساويهم، الأمر الذي يُضفي عليه طابعًا ما فوقي أي شبه إلهيّ.

ويستشف سمَّار[٦] قُدسِيَّة الملك أيضاً من توصيفه بـ (الآكل) ، وهو لقب مجازٍ للملوك، بتشبيههم بتشبيههم بـ (الآكلون)، مقابل (المأكول) أي العامة، وهو ما يُجسِّد العلاقة الاستغلاليّة بينهم ورعيتهم، بدلالة النّصّ القائل: "المأكولون هم الرعيَّة، يأكلهم ملوكهم، بما يأخذونه منهم من حقوق، ومِمَّا يفرضونه عليهم من واجبات، والآكلون هم الملُوك، لأنَّهم يأكلون ولا يعطون" [٧].

ويؤكد سمَّار[٨] عظمة الملوك بارتفاع ديتهم، حَتَّى إنّها وصلت إلى ألف بعير، يَتَبَيَّنُ ذلك بما عرضته بنو أسد بعد قتلهم حُجر بن عمرو والد امرئ القيس إلى امرئ القيس ابنه على أن يعطوه ألف بعير دية أبيه، أو يقيدوه من أيَّ رجل شاء من بني أسد[٩]. وهنا ربط سمَّار بين ارتفاع دية الملك إلى (ألف بعير) وقدسيته ورمزيتها؛ وذلك لقُدسِيَّة جسد الملك ودمه.

ويرى سمَّار أنّ المُقَدَّس يصل إلى أقصى مداه في اعتقاد العرب بأسطورة خلود الملوك، ونسجوا عن تقديس الملُوك أوهاماً تَجَلَّت في زعمهم إنَّهم لا يموتون[١٠]، حين زعموا أنَّ الفُرس لايموتون؛ لأنهم

---

(١) الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بغداد، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢م)، ١٠٥، ١٠٦.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٠.

(٣) الطبري، جامع البيان ١٥/ ٤٥.

(٤) شرح ديوان لبيد بن ربيعة ٢٩٠، مقامة: الجماعة، وغلب الرقاب: السادة يوصفون بغلظ الرقاب وطولها، ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

(٥) شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، ٢٩٠، مقامة: الجماعة، وغلب الرقاب: السادة يوصفون بغلظ الرقاب وطولها، ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

(٦) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٠.

(٧) جواد علي، المفصل، ٥/ ٢٣٩.

(٨) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٠.

(٩) الأصفهاني، الأغاني، ٢٢/ ٨٧.

(١٠) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣١.

من نسل الملوك فكانوا يتهيَّبُون قتالهم، ففي معركة ذي قار حَمَل حنظلة العجلي على رجلٍ منهم فطعنه فقال لأصحابه: ويلكم إنّهم يموتون[1]. ويتضح أنّ الخلود الملكيّ هو أحد تَمَثُّلَات تأليه الملك، ولكن هناك استثناءات لمعتقد خلود الملك، إذ قدّم سمَّار[2] شواهد على ذلك، بما يستثني فكرة الهالة المُقَدَّسة للملوك، هي: مقتل عمرو بن هند من قبل الشاعر عمرو بن كلثوم[3]، ومقتل سبعة ملوك على يد الحارث بن ظالم المري[4].

وذهب العرب بعيداً في تقديسهم للملوك على وفق نظرة سمَّار[5] بتأليه الملوك، إذ كان العرب يخاطبون ملوكهم بأرباب[6]، هناك أمثلة عدّة على هذا النوع من التَّقديس، نختار واحداً منها: وصف امرؤ القيس لملوك كِندة بقوله: (وكنَّا نحنُ أَرِبَاباَ) [7]. وهنا تحول التوصيف من سياسي إلى ديني.

ووصف سمَّار[8] إحدى تجلّيات قداسة الملك؛ بأنّه واهب الحياة وسالبها، ففي وصف النابغة الذبياني للنعمان بن المنذر، بأنّه واهب الحياة، بقوله: (ربيع النَّاس والشهر الحرام)؛ بمعنى كالرّبيع في الخصب لمجتديه وكالشهر الحرام لجاره لا يوصل إلى من أجاره، كما لا يوصل في الشهر الحرام أحد.

وفي سياق التَّقديس نفسه، أشار سمَّار[9] إلى إنَّهم لم يمنحوا الحياة فحسب، بل يسلبونها أيضاً، وذكر مثال على ذلك في قصة (عمرو بن هند) ونعته بلقب (المحرق)، إذ لُقب بهذا اللَّقَب؛ لأنَّه أقسم أن يحرق من بني دارم (من قبيلة تميم) مائة رجل؛ لأنَّهم قتلوا أخاً له، وقد عُدّ أول من عاقب بالنَّار.

وهذا التّوصيف يحمل ازدواجية السُّلْطَة الملكيّة بين مصدر العطاء (الرّبيع) والحماية المُقَدَّسة (كالشهر الحرام). وكذلك سالباً للحياة بتأليه العقاب، وتلمح إلى تماثل عقوبة الحرق بالنار من قبل عمرو بن هند وقصة أصحاب الأخدود.

وفي نظرة نقدية تحليليّة لما كتبه سمّار عن تقديس الملوك، يُحسب له اتكاؤه على مادة ثريّة ومتنوعة: (نقوش سبئيّة ونبطيّة، وشواهد شعريّة جاهليّة، أخبار تاريخيّة (الأصفهاني، ابن الكلبي)،

---

(١) أبو زكريا يحيى بن علي التبريزي (ت: ٥٠٢هـ/١١٠٨م)، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عَبدُه، (مصر، دار المعارف، ١٩٧٦م)، ١/٢٠٨.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣١.

(٣) ينظر تفصيلاتها: الأصفهاني، الأغاني، ١١/ ٥٦.

(٤) شعر الحارث بن ظالم المري، ٢٧٢.

(٥) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٢، ٣٣.

(٦) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ/١٥٠٥م .)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م)، ١/ ٤٤١.

(٧) ديوان امرئ القيس، ٢٧٩.

(٨) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٢، ٣٣، الأصفهاني، الأغاني، ١١/ ٣٢.

(٩) حمزة الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض، ٦٧؛ العوتبي، الأنساب، ١/ ١٧٥.

ومقاربات حضاريّة مع الرافدين). هذا التنوع يمنح الطرح قوة استدلاليّة، ويخرج مفهوم المقدّس الشخصيّ من التنظير المجرّد إلى التمثيل التاريخيّ الملموس.

ونجح سمار في الربط بين اللقب والقداسة، بتحليله لألقاب مثل: (المكرب، واهب الحياة، أبيت اللعن، الربّ)، وهذا يُظهر وعيًا أنثروبولوجيًا بوظيفة اللغة بوصفها مُنتجًا للقداسة لا مجرد أداة وصف. ونجح هنا في بيان كيف تتحول الألقاب السّياسيّة إلى هالات كاريزميّة ذات مضمون دينيّ.

وتمكن من تحديد مفهوم السّلطة الرمزيّة، بقراءة الطقوس (السّجود، وحجب الملك، ورفع الجسد، وتوصيف الموت)؛ بوصفها أفعالًا رمزيّة تُعيد إنتاج قداسة الملك، وتمثل نقطة قوّة منهجيّة. وتعامل في طروحاته مع الملك بوصفه جسدًا طقوسيًّا لا مجرد فاعل سياسيّ.

أستعرض سمّار التدرج من التقديس إلى التأليّه، وهنا أجاد في التفريق الضمنيّ بين: التقديس الرمزيّ (اللغة، والطقس)، والتأليه الصريح (عِبادة عُبادة الثاني، وإدخال الاسم في الأعلام، وبناء المعابد)، وهذا التدرج منح الدّراسة عمقًا تاريخيًّا.

ويُمكن عدّ تفكيك (سمّار) لأسطورة خلود الملك، من نقاط القوّة النقديّة، وبإدراج الاستثناءات (قتل عمرو بن هند، ومقتل سبعة ملوك)، منع تحول الدّراسة إلى خطاب أحاديّ يُمجّد (القداسة المطلقة).

وما يؤخذ على سمار، أنّه توسع بمفهوم المقدّس أكثر ممّا يحتمل؛ إذ إنّه مال إلى إدخال كُلّ أشكال التعظيم السّياسيّ ضمن المقدّس الشخصيّ، دون تفريق صارم بين: التبجيل السّياسيّ، والرهبة السّلطويّة، والقداسة الدّينيّة بالمعنى الأنثروبولوجيّ. هذا التوسيع قد يُضعف الدّقة المفهوميّة.

كذلك ثمّة خلط نسبي بين المجاز الشعريّ والاعتقاد الفعليّ، ففي بعض الشواهد الشعريّة (كالربّ، وواهب الحياة، والدّم الشافيّ)، تُقرأ بوصفها معتقدات راسخة، بينما قد تكون في سياق المبالغة البلاغيّة أو خطاب المدح؛ لذا كان يلزم تمييز أوضح بين الخطاب الأدبيّ والاعتقاد الشعبيّ المؤسَّس.

وتبدو موازنة سمار بين المكرب و(EN) السومريّ، على الرّغم من أهميتها، فإنّها جاءت إشاريّة أكثر من كونها تحليّلًا بنيويًّا، متمثّل: بـ (اختلاف السياق، والمؤسّسة، والاقتصاد، والدّولة)، فكان يمكن تعميق الفروق بدل الاكتفاء بالتشابه الوظيفيّ.

وما يُسجل على سمّار أنّه نظر إلى تحويل العنف الملكيّ، بأنّه قداسة من دون تفكيك أخلاقيّ، ففي توصيف الملك بوصفه واهب الحياة وسالبها (الحرق، والعقوبة)، يُظهر الآلية الرمزيّة، لكنه لا يُفكك بما يكفي بإدانة العنف بوصفه أداة استبداد. وهذا محور كان يمكن أن يُثري مفهوم الاستبداد المقدّس.

رابعاً: شيخ القبيلة وتَمَثُّلَات المُقَدَّس

يرى سمَّار[١] أنّ شيخ القبيلة كان رمزاً مُقَدَّسًا، وقد اتخذت الزعامة القبلية طابعًا طقوسياً واضحًا، واضحًا، إذ تَجَلَّت مظاهر تقديسه الرّمزي في النّعوت والألقاب التي حمها، مثل: السّيد، بدليل نعتهم سيّد

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٢، ٣٣.

غطفان (حذيفة بن بدر) بسيّد غطفان(١). كذلك أُطلق عليه لقب (القرم)، وتعني السيّد الكريم من الرجال، وأصله الفحل من الإبل الذي يُكرم ولا يمتهن بالحمل(٢). ومخاطبتهم بالرّب، فكان يقال لـ (حذيفة بن بدر) سيّد غطفان (ربّ معد)(٣). وعِقالُ المِئينَ، أَي الشريف الَّذي إذا أُسِرَ فُدِيَ بمِئينَ من الإبلِ، ويُقال فلانٌ قَيدُ مائةٍ وعِقالُ مائةٍ إذا كان فِداؤهُ إذا أُسِرَ مائةً من الإبلِ(٤). وممّا لا شك فيه أنَّ هذه الألفاظ لها هالة قُدسِيَّة.

وامتاز شيخ القبيلة على وفق سمَّار باللون الأحمر، الذي عُدّ رمزاً للتّعظيم والسّيادة والجاه الَّذي كانوا عليه(٥). إذ كانوا يعتمرون العمائم الحمراء، التي يراها سمَّار أنها "تيجان العرب"، والدّالة على السّيادة والتفرد. كذلك خصصت لهم القِبَاب الحُمر وهي رمزاً للتّعظيم، هذا ما جاء في شعر عبيد بن الأبرص بقوله: (أهل القِبَاب الحُمْرِ..)(٦).

ويمكن تشبيه ضرب القباب الحمراء لسيّد القبيلة من دون غيره، بالفضاء الرمزي، فهو (محراب السُّلْطَة)، الذي يُعبر عن تفوّق شيخ القبيلة على سائر أفرادها. فاللون الأحمر في القباب والعمائم كان رمزاً للتّعظيم والسّلطان، وشكل دلالة لونية تحمل طابع طقوسي، ولا يزال اللون الأحمر رمزاً للسّيادة إلى يومنا هذا.

يرى سمَّار من شواهد قداسة شيخ القبيلة أنّ العرب ارتقوا به إلى التَّقديس والتّأليه الرّمزيّ(٧)، ويتجَسَّدْ ذلك في قول مُهل بن ربيعة التغلبي في رثائه كُليب بن وائل:

قَتلوا ربَّهم كُليْباً سَفاهاً   ثم قالوا ما إن نَخاف عَويلا (٨)

ومن الشواهد الأخرى عن تأليه ساداتهم التي ذكرها سمَّار، كان الزبرقان(٩) يرفع له بيت من عمائم وثياب، وينضح بالزعفران والطيب، وكانت بنو تميم تحج ذلك البيت(١٠). وكأنه كعبة مصغرة قبلية.

---

(١) ابن قتيبة، المعارف، ٨٣.

(٢) الخطابي، غريب الحديث، ١٩٣/٢.

(٣) ابن قتيبة، المعارف، ٨٣؛ الميداني، مجمع الأمثال، ٢/ ١١٠.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٤٦٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ٣٠/ ٢٦.

(٥) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣١.

(٦) عبيد ابن الأبرص (ت: ٢٥ ق هـ)، ديوان عبيد ابن الأبرص، شرح: أشرف أحمد عدرة، (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م)، ١٠٨.

(٧) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٩.

(٨) محمد علي أسعد، شرح ديوان المهلهل، (دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م)، ١٥٨.

(٩) الزبرقان: هو حصين بن بدر بن خلف سيد قبيلة تميم، وسمى الزبرقان لجماله، وكان يقال له قمر نجد، ينظر: ابن قتيبة، قتيبة، المعارف، ١/ ٣٠٢.

(١٠) السهيلي، الروض الأنف ٤/ ٣٤٠.

وتَجَلَّت قُدسِيَّة شيخ القبيلة أيضاً على وفق ما ذكره (سمَّار)[1]، بطاعته المطلقة من قبل أفراد قبيلته التي لها تجلياتها النفسيّة، وكانت طاعته لا ترد، فهذا عمرو بن لحي سيّد قبيلة خزاعة، كان فيهم شريفاً سيّداً مطاعاً، ما قال لهم فهو دين متبع لا يعصى[2]. وكذلك الأحنف بن قيس سيّد قبيلة تميم، إنَّه إذا غضب، غضب لغضبه مائة ألف من بني تميم لا يدرون فِيم غضب[3].

وتتمثّل القيمة الرَّمْزِيَّة للسيّد على وفق ما يراه سمَّار[4] بافتدائه بكل ما تملكه القبيلة، فهو رأس مالها الرّمزيّ، الذي يتماها الأنا العليا الجمعيّة، ويعرض أمثلة عن فداء سادات القبائل، وكان أغلى فداء لـ (الأشعث بن قيس الكندي)، حين غزا قبائل مَذحِج فأُسر، ففدى نفسهُ بألفي بعير وألف من غير ذلك أي من الهدايا والطرف[5].

ويرى سمَّار[6] أنَّ شيخ القبيلة تحيط به هالة رمزية مقدّسة، تتمثل بالقبّة الحامية لسيّد القبيلة، يدخلها الخائف أو طالب الأمان فيستأمن ، وتُعدُ منّ علامات العظمة، ففي وادي عوف الَّذِي كان لآل ملحم بن ذهل قُبَّة عرفت بـ (قُبَّة المعاذة) من دخلها أو لجأ إليها أعاذوه، ومن أشهر رجالاتهم عوف بن ملحم بن ذهل بن شيبان، كان مشهوراً في العرب بذمة الجوار، وكان مروان بن القرظ يطلبه عمرو بن هند، فدخل مروان قبَّة عوف بن ملحم، ولم يجده، فأجارته ابنته، وبعد أن حضر عوف، أبى أن يُسلمه إلى عمرو بن هند الَّذِي قال قولاً ضمنه المثل العربي القائل: (لا حُرَّ في وادي عوف)[7]. وهذه تمثل (الملاذ المُقَدَّس)، الذي يدل على وجود هالة رمزية تحيط بشيخ القبيلة. وهي ترتقي به إلى مكانه تجعل منه حاملًا للبركة والحماية.

ولقُدسِيَّة شيخ القبيلة ومكانته، يرى (سمَّار)[8] أنّه كان ضامناً للعهد وراعياً للحرمات، فهو مَن يوفر الحماية– حتى على الحيوان، وبذلك تتجاوز سلطته السّياسة إلى الرَّمْزِيَّة الدّينيّة، فشيخ القبيلة وصل به (يُجير على الدهر)، وهذه له دلالته التي تتقارب مع الرَّمْزِيَّة الإلهية. وكانت له حمى أي حدود مقدسة تمثل تابو ديني، يُحرم الاعتداء عليه وخرقه، وهو يماثل الحرم المكي، واستشهد بقصة (كُليب بن وائل) بعد أن نصبته جموع معد رئيساً على قومه، كان يحمي مواقع السحاب فلا يُرعى حماه، وإذا جلس لا يمر

---

(١) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٩، ٤٠.

(٢) ابن الكلبي، الأصنام، ٥٨؛ الأزرقي، أخبار مكة، ١/ ٨٨، ١٩٣.

(٣) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت: ٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (لبنان، دار الثقافة، د.ت)، ٢/٥٠٠.

(٤) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٩.

(٥) الميداني، مجمع الأمثال، ٢/ ٦٦.

(٦) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٣٩.

(٧) ابن حبيب، المحبر، ٣٥٠؛ الميداني، مجمع الأمثال، ٢/ ٢٣٦.

(٨) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٤١، ٤٢.

أحد بين يديه إلا بأذنه، ولا تورد إبل أحد مع إبله، وكان يجير على الدهر فلا تخفر ذمته، وكان يجير الحَيَوَان، فيقول: (وحش أرض كذا في جواري)، فلا يُهاج، وكان يحمي الصَّيد فيقول:(صيدُ كذا في جواري) فلا يصيد أحد منه شيئاً[١].

ويفسّر سمَّار[٢] الامتيازات الاقتصاديّة التي يحصل عليها شيخ القبيلة بأنّها مظهراً من مظاهر قداسته، وهي (المرباع، والصفايا، والنشيطة، والفضول، وحكمه في توزيع الغنائم)[٣]، وأصبح ربع الغنيمة الغنيمة مُدعاة للافتخار، كما في قول سيّد قبيلة تميم الزبرقان بن بدر: (منا الملُوك وفينا يُؤخذ الربع)[٤]. وبذلك تحول المرباع إلى رمزية للتميّز المُقَدَّس. وهذه الامتيازات الاقتصاديّة التي يحصل عليها ليست بوصفها مكافآت دنيويّة، بل هي علو مقام تحمل القُدسِيَّة.

وأخيراً اختزل سمَّار[٥] معتقد تقديس شيخ القبيلة بـ (عبد المطلب بن هاشم) بوصفه قمة تُجسِّد المُقَدَّس، إذ جمع الزعامتين: الدّينيّة (رفضه الأصنام) والاجتماعيّة (قيادته لقريش)، وله رؤى غيبية (رؤياه بحفر زمزم). وكاريزما آخروية، إذ يُبعث أمة واحدة في هيئة الأنبياء وزيّ الملُوك، وبذلك شكلت شخصيَّة عبد المطلب ذروة تماهي السّياسيّ بالمُقَدَّس.

وتستمر قداسة شيخ القبيلة على وفق ما يراه سمَّار[٦] حتّى بعد موته، وذلك عبر طقوس الدفن، وساق سمَّار مثالاً: عن غسل عبد المطلب بعد موته وتكفينه في حُلَلٍ ملكيّة. وكذلك تقديس قبر بعض سادات القبائل، بدليل ما فعلته بنو لام (من قبيلة طيء) عِنْدَما قَدّست قبر سيّدها (الحارث بن لأم)، إلى الحد الذِي كان يُحلف به[٧]. وساق مثالاً آخر: إذ كانت قبور بعض ساداتهم حِمى (حرم مُقدّس) يستجير يستجير بها الخائف وطالب الأمان؛ بدليل ما فعلته بنو عامر حول قبر سيّدهم وشاعرهم وفارسهم عامر بن الطفيل، عِنْدَما وضعت أنصاباً ميلاً في ميل حِمى على قبره، لا تدخله ماشية، ولا تنتشر فيه راعية ولا ترعى ولا يسلكه راكب ولا ماشٍ[٨].

---

(١) أبو عبيدة، النقائض، ٧٧٣؛ الميداني، مجمع الأمثال، ١/٣٤٢.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٤١، ٤٢.

(٣) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٤٣، ٤٤.

(٤) الأصفهاني، الأغاني، ٤/ ١٥٤.

(٥) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٤١، ٤٢.

(٦) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٤٥.

(٧) ينظر: بشر بن أبي خازم عمرو بن عوف الأسدي (ت: ٦٠١ م)، ديوان بشر بن أبي خازم، قدم له وشرحه: مجيد طراد، (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م)، ٩١.

(٨) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ١٧/ ٦٦.

وفي نظرة نقدية تحليليّة يُحسب لـ (سمّار)، أنّه نجح في تفكيك حصر القداسة في الملك، وإبراز شيخ القبيلة بوصفه فاعلًا مقدّسًا في البنية العربيّة قبل الإسلام. هذا الطرح ينسجم مع المقاربات الأنثروبولوجيّة الحديثة التي ترى المقدّس نتاجًا اجتماعيًّا– رمزيًّا لا حقيقة ميتافيزيقيّة بالضرورة.

ويُعدّ تحليل الألقاب (السّيد، والقرم، والربّ، وعقال المئين) من أقوى مفاصل الدّراسة؛ إذ كشف سمّار أنّ اللغة ليست توصيفًا محايدًا، بل أداة إنتاج للهيبة والقداسة. فالألقاب هنا تؤسس لسلطة رمزيّة تتجاوز الوظيفة الاجتماعيّة إلى الهالة المقدسة.

وربط (سمار) في حديثه العمائم والقباب الحمر بالقداسة والسؤدد، فقدّم قراءة أنثروبولوجية ذكية للون والفضاء بوصفهما علامات طقسية. وتشبيه القبّة بـ (محراب السّلطة)، يوفّق في تحويل البنية القبليّة إلى نسق شبه دينيّ له أماكنه وطقوسه.

وإنّ استشهاد (سمّار) بأمثلة الطاعة الجمعيّة (عمرو بن لحي، والأحنف بن قيس) يبرز تحوّل شيخ القبيلة إلى أنا عليا جمعيّ، وأنّ قراءته للقباب والحمى بوصفها تابوهات دينيّة وحرمات مقدسة، تمثّل إضافة نوعيّة؛ لأنّها تكشف انتقال شيخ القبيلة من زعيم سياسيّ إلى مانح للأمان والبركة، وهي وظيفة تقليديًا إلهيّة.

وربط (سمار) في حديثه الامتياز الاقتصاديّ لشيخ القبيلة (المرباع، والصفايا) بالقداسة، بوصفها رمزًا مقدسًا لا مجرد منفعة دنيويّة، وهي قراءة دقيقة تُظهر كيف تتحول الثروة إلى علامة اصطفاء رمزي.

وكان اختيار سمار لشخصيّة عبد المطلب أنموذجًا ذرويًّا، بوصفها ذروة المقدّس الشخصيّ، اختيار موفق، لأنّه يجمع: الزّعامة، والرفض الوثنيّ، والرؤيا، والغيبيّة، وبذلك قدّم أنموذجًا انتقالياً بين الجاهليّة والتوحيد.

ولكن ما يُسجل على سمار، هو التوسّع المفرط في مفهوم القداسة؛ إذ يميل أحيانًا إلى إدخال كُلّ أشكال الهيبة والامتياز ضمن إطار المقدّس، دون رسم حدّ فاصل صارم بين: القداسة، والهيبة الاجتماعيّة السّلطة العرفيّة، وهذا قد يؤدي إلى تسيّيل المفهوم وإضعاف دقته التحليليّة.

كذلك الخلط بين المجاز الشعريّ والاعتقاد الفعليّ، ففي بعض الشّواهد الشعريّة (مثل وصف كليب بالربّ)، قُدّمت بوصفها دليلًا على التأليّه الرمزيّ، في حين يمكن قراءتها أيضًا ضمن بلاغة الرثاء والمبالغة. فكان يلزم التمييز المنهجيّ بين: اللغة الأدبيّة، والاعتقاد الشعبيّ المؤسَّس.

وعلى الرّغم من وفرة الشّواهد، لم يُفكّك سمّار ما يكفي بتحول القداسة إلى أداة استبداد، لا سيما في: الحمى، والمنع، والامتياز الاقتصاديّ، وهي نقاط كان يمكن ربطها مباشرة بمنطق السيطرة والعنف الرمزيّ.

والملاحظ أنّ في بعض المواضع، يُسارع سمّار إلى توصيف الظاهرة بالتأليّه، في حين أنّ كثيرًا من الشّواهد لا تتجاوز التقديس الوظيفيّ أو الرمزيّ، لا العبادة بالمعنى الدّينيّ الصارم.

خامساً: تَمَثُّلَات قداسة رجال الدين من الوسيط المُقَدَّس إلى السُّلْطَة الرَّمْزِيَّة

يُعَدُّ رجل الدّين شخصيَّة محوريةً في البنية الرَّمْزِيَّة للمجتمعات العربيّة القديمة والدّينيّة لها، ولم يكن ناقلاً للنبوءات أو ناطق بالغيبيات فحسب، بل هو شخصيَّة تحظى بالتَّقديس أُسها الدّين ونتاجها الغيب والخرافة والسّلطويّة الروحيّة المهيمنة. وبتأمل قُدسِيَّة رجل الدّين على وفق تحليل سمَّار، الذي يرى أنّه وسيط بين عالم الغيب والواقع، الذي يمثلانه الإنسان والإله، الأمر الذي جعله حاملاً شرعية روحية مُقدّسة لا ينازعه فيها أحد. وسنتطرق في هذا المطلب إلى قُدسِيَّة كل من: الكاهن والسّادن في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام.

١- الكاهن بوصفه وسيطًا بين الإله والمجتمع

الكهانة على وفق ما نقل تعريفها سمَّار، بالفتْحِ ويَجوزُ الكَسْر ادِّعاء عِلْم الغَيْبِ[١]، والكاهن الَّذِي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزّمان[٢] وتطلق أيضاً على العراف، والمُنجم، والقاضي بالغيب[٣]، الَّذِي يتعاطى الأخبار عن الكوائن في المستقبل، ويَدَّعِي معرفة الأسرار[٤].

وتبدو أهمية الكاهن في المجتمعات القديمة، من بلاد الرافدين إلى اليمن القديمة، إذ لم تُتخذ القرارات السّياسيّة أو العسّكريّة إلا بعد الرجوع إلى الكاهن أو العرّاف، لذا تبدو سلطته غير مباشرة على النظام السّياسي. فالكاهن آنذاك لم يكن موظف دينيّ، بل صانع للشّرعيّة، ومكانته التَّقديسيّة متأتية من قدرته على تمثيل القوى الغيبيّة وترجمتها إلى قرارات بشرية. وكان يحمل على عاتقه طرح الأسئلة على الإله[٥]، وفي رسائل تل العمارنة (في مصر القديمة) يدعى الكاهن (فم الإلوهية)[٦].

ويرى (سمَّار)[٧] أنّ مكانة الكهان عِنْدَ العرب قبل الإسلام لا تختلف عمّا كانت عليه في الشّرق الأدنى القديم. وتبدو امتداداً لها، مع كثير من الإضافات التي أفرزها الواقع الاجتماعيّ المُهيأ لأن تمتزج به الأساطير والخرافات. فالكاهن في نظرهم قادر على الاتصال بالإله. واستشهد سمَّار بِما كان يفعله وكيع بن سلمة بن زهير بن إياد، وكان قد ولّي أمر البيت، بعد جرهم، فبنى صرحاً بأسفل مكّة، وجعل في الصّرح سُلماً، وكان يزعم أنَّه يرقاه فيناجي فيه ربّه[٨].

---

(١) الزبيدي، تاج العروس، ٣٦/ ٨١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٣٦٣.

(٣) ابن منظور، لسان العرب ٣١٩/٤؛ الزبيدي، تاج العروس ٤١١/١١.

(٤) النووي، شرح صحيح مسلم، ٢٢/٥؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ٣١٩/٦.

(٥) توفيق فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، ٤٢.

(٦) توفيق فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، ٣٦٨.

(٧) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٤٧.

(٨) الفاكهي، أخبار مكة، ٥/ ١٤٥؛ الدميري، حياة الحيوان الكبرى٢/ ٦٥.

ولأهمية الكاهن يرى (سمَّار)[1]، أنَّ نبوءته تحول الغيب إلى سياسة، إذ إنَّ الكهان يرسمون مستقبل قبائلهم، وكلامهم واقع لا محال، ومِمَّا فيه دليل على ذلك ما جاء في نبوءة (طريفة الكاهنة)، حين رأت في كهانتها أنَّ سد مأرب سيخرب فنبهت عمرو بن عامر الَّذِي يقال له (مزيقيا) ابن ماء السَّماء (من قبائل الأزد) إلى ذلك بقولها: إنّه سيأتي سيل العرم فيخرب الجنتين، فباع عمرو بن عامر أمواله وسار هو وقومه حَتَّى انتهوا إلى مكّة، كما تفرقوا إلى يثرب، والشام، والعراق[2]. وهذه قراءة مستقبلية قادت إلى توجه ستراتيجي، قاد إلى تغيير ديموغرافي في المنطقة.

ويستشف (سمَّار)[3] أنّ نبوءة الكُهّان، كانت محط تيمن واعتقاد مطلق من قبل قبائلهم، ولا سيّما القرارات المهمة التي تحدد مستقبل القبيلة، فكان العرب يستشيرون الكهنة قبل غزواتهم لتنبئهم في نتائجها، نستدل على ذلك من أنَّ (رقاش) كاهنة قبيلة طيء، قبل أن تغزو قبيلتها يستشيرونها فيتيمنون برأيها، لأنَّ لها حزم ورأي، لذا نفذت طيء غارتها على قبيلة إياد (بن نزار) فظفرت بها وغنمت[4]. بل ثَمَّةَ اعتقاد أنَّ تلك القرارات كانت من وحي إلهي يخبر الكاهن فِيما سيقرّره، فهذه سجاح التميمية قبل غزو قبيلتها لبني الرّبّاب (من تميم أيضاً)، تأمر قوماً من بني تميم وقوماً من أخوالها بني تغلب بالغزو، إذ يأتيهم الأمر بكلام مسجوع ما نصّه: "إنَّ ربَّ السحاب يأمركم أن تغزوا الرّبّاب. فغزتهم فهزموها ولم يقاتلها أحد غيرهم"[5].

وذهب سمَّار[6] إلى أن مظاهر التَّقديس الجسديّ واللُّغويّ للكاهن تتمثل بالآتي:

- إنَّ من يأتي إليهم يُقبل يَدهم اليُمنى ويضعها على رأسه[7]. وهذا يُعدّ من التّبجيل الجسديّ.
- يُنسب للكاهن كلام مسجوع ذو طبيعة سحريّة، له قُدسِيَّة. وبذلك كان الكاهن ناطقاً مُقَدَّسًا. وبذلك تتحول اللغة إلى أداة رمزية للهيمنة.
- تأليه بعض الكهان، ويدعم سمار رأيه، بأنّ كاهن قبيلة أسد عوف بن ربيعة ، يخاطب قبيلته: يا عبادي، فيقولون له: لبَّيك ربّنا [8].

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٤٩.

(٢) ينظر: الأزرقي، أخبار مكة، ٩٢/١؛ الميداني، مجمع الأمثال، ١/ ٢٧٦

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٥٠.

(٤) الميداني، مجمع الأمثال، ١/ ٢٨٨؛ عبيد البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق: إحسان عباس، عبد المجيد المجيد عابدين، (ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م)، ١/ ٣٣٩.

(٥) ينظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص١٠٨؛ المطهر بن طاهر المقدسي (ت: نحو ٣٥٥هـ/٩٦٥م)، البدء والتاريخ، (مصر، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، د.ت) ١٦٤/٥.

(٦) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٤٧.

(٧) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢/ ٣١٧.

(٨) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ١٠١/٩؛ البغدادي، خزانة الأدب، ٣٢٢/١.

- نقل سمَّار[١] اعتقاد العرب بأنَّ دم الكاهن كان رمزاً علاجياً، وهنا تنتقل القداسة إلى جسد الكاهن، **إذ** يُروى أنّ دم الكاهن له قدرة شفائيّة[٢]. وهذا يُعدّ تجسيدًا ماديًا للقداسة. وأنّ هذا الاعتقاد ارتقى به لأن لأن يكون مُمثلاً للمقدّس على الأرض.
- تقديس الكهان عبر الأسطرة الخِلقية، وبحسب سمَّار، نسجوا عن بعضهم قصصاً عن ولادتهم، وهيأة خِلْقهم، وذلك ما نسج عن الكاهنين (شق، وسطيح) من روايات نالت منها المبالغات حَتَّى أرتقت فيها إلى مستوى الأساطير، بدءاً بولادتهم التي جُعل منها استمرار للكهانة حَتَّى لا تنقطع، فزعموا أنَّ سطيح وشق ولدا في اليوم الَّذِي ماتت فيه طريفة الكاهنة امرأة عمرو بن عامر وهي بنت الحِميرية، "ودعت بسطيح وشق قبل أن تموت، وأخبرت أنّهما سيخلفان علمها وكهانتها ثم ماتت"[٣]، ويمكن تفسير ذلك بأنّه توريث مقدّس، ربط استمرارية الكهانة، بهيأة خِلقية خارقة. وامتدت المبالغات إلى هيأتهما، فقيل عن سطيح وهو: ربيع بن ربيعة بن مسعود بن مازن بن ذئب بن عدي بن غسان ويقال له الذئبي نسبة إلى ذئب بن عدي، كان وجهه في صدره لم يكن له رأس ولا عنق، ويطوى كما تطوى الحصير ولا عظم فيه إلا الجمجمة، وكان لا يقدر على الجلوس فإذا غضب انتفخ وجلس[٤]. أمّا شق أو (شقيق) فهو ابن صعب بن يشكر بن لحيان، وكان شق إنسان فيما زعموا إنّما له يد واحدة ورجل واحدة وعين واحدة؛ ولذلك سُميّ بشق[٥].
- التَّقديس عبر القدرة المفرطة للبصر الحاد، ما نسج عن زرقاء اليمامة في جودة البصر وحدة النظر، فكانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام[٦]. وبذلك شكلت قدرة استبصار جماعية، فهي أشبه بعين القبيلة والقوّة الاستطلاعيّة لتحركات العدو. وحُفظت قداستها حتى بعد موتها، إذ ضمن أسطورتها، المثل العربي القائل: "أبصر من زرقاء اليمامة"[٧].

وهنا يُحسب لعرض سمّار، قدرته في إيضاح البنية الرمزيّة للسّلطة الدّينيّة في المجتمع العربي قبل الإسلام، ولا سيّما في تفكيك وظيفة الكاهن بوصفه صانع شرعيّة لا مجرد ناقل للغيب. فنجح في ربط

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٥١.

(٢) ينظر: عبد الرحيم بن أحمد، العباسي البغدادي (ت: ٩٦٣هـ، ١٥٥٥م)، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت، عالم الكتب، ١٩٤٧م)، ٣١٣، ٣١٤.

(٣) السهيلي، الروض الأنف، ١/٥٩.

(٤) الثعالبي، ثمار القلوب ١/١٢٥؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ١/٣٢٢؛ سليمان بن موسى بن سالم بن حسان الكلاعي الأندلسي (ت: ٦٣٤هـ/١٢٣٦م)، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي، (بيروت، عالم الكتب، ١٤١٧هـ)، ١/٩٧.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ٢/١٦٢.

(٦) ينظر: الثعالبي، ثمار القلوب، ١/٣٠٠؛ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٢/ ١٢٥.

(٧) الميداني، مجمع الأمثال، ١/ ١١٤.

الكهانة بالقرار السياسيّ والعسكريّ، وأبرز بوضوح كيف يتحول الغيب إلى سياسة، واللغة المسموعة إلى أداة هيمنة رمزيّة، والجسد (دم الكاهن، وخلقته) إلى حامل للمقدّس. وهذه قراءة ثاقبة تقترب من مناهج الأنثروبولوجيّا الديّنيّة وعلم الاجتماع الرمزيّ.

لكن يؤخذ على الطرح نزوعه أحيانًا إلى التعميم الواسع؛ إذ تُقدَّم الكهانة وكأنها بنية متجانسة في كل البيئات العربيّة، مع أنّ الشّواهد التاريخيّة تشير إلى تباينات قبليّة ومناطقيّة في درجة حضور الكاهن وسلطته. وإنّ الخلط بين الروايّة الأسطوريّة والتحليل التاريخيّ لا يُفصل دائمًا بوضوح؛ فاستحضار أخبار (شق وسطيح وزرقاء اليمامة) بوصفهما دليلاً على القداسة، دون مساءلة كافية لزمن تشكّل هذه الروايات ووظيفتها في الوعي اللاحق لا في الواقع الفعليّ دائمًا.

كذلك، يركّز سمّار على القداسة بوصفها سلطة قاهرة، لكنه لا يمنح الحيز الكافي لإبراز لحظات التشكيك أو الفشل النّبويّ للكهان، ولا لحدود تأثيرهم حين تخطئ النبوءة أو تُكذَّب، وهو ما كان سيُثري التحليل ويمنحه توازنًا نقديًّا أعمق.

وخلاصة القول: إنّ قراءة سمّار، كانت غنيّة تحليليًّا وجريئة مفهوميًّا في إبراز الكاهن بوصفه وسيطًا مُقدّسًا بين الغيب والسياسة، لكنها تحتاج – من منظور نقديّ – إلى مزيد من التفريق بين الرمز والسرد، وبين التمثيل الأسطوريّ والواقع الاجتماعيّ المتحوّل، لتفادي تحويل الاستثناء الرمزيّ إلى قاعدة تاريخيّة عامة.

٢– تقديس السَّدنة بين الوظيفة الطّقسيّة والسُّلْطَة الرَّمْزِيَّة

يُعرف السَّادن: أنّه خادم الكعبة وبيت الأصنام والجمع السَّدَنَة[١]. وقد فتح سمَّار[٢] في تناوله موضوع تقديس السَّدنة نافذة لفهم العلاقة بين الوظيفة الطّقسية والسُّلْطَة الرَّمْزِيَّة، إذ أضفى عليهم العرب قبل الإسلام القداسة والتَّعظِيم؛ لقُدسِيَّة الأماكن (بيوت الآلهة) التي يخدمونها. وكانوا لسان حال الآلهة، يكشفون الغيب للنّاس، بالاستقسام بالأزلام (الاستخارة)، ويحمل هذا المُعتقد طابع القُدسِيَّة، لأنَّ من يقوم بعمله سدنة معابد الأصنام، بطقُوس تفترض تقديم النذور للإله الَّذِي يعتقدونه. وبذلك ليس السَّادن مجرد خادم للمعبد أو صنم، بل هو حاملٌ لسلطة رمزية تضاهي سلطة الكاهن في المؤسسة الدّينيّة، لأنّه أيضاً كان وسيطاً بين المُقَدَّس والبشر، مِمّا أضفت له شرعية استندت إلى قداسة الطُّقُوس التي يمارسها.

ويمكن أن نلخص قُدسِيَّة السَّدنة في ضوء ما كتبه سمَّار[٣] عن هذا الموضوع:

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١٣/ ٢٠٧.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٥٥.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٥٥، ٥٨.

- تتأتى قُدسِيَّة السَّادن من قُدسِيَّة المكان الذي يوكل إليه، سواء أكان معبداً، أم صنماً، أم سادناً للنَّار، فهو (لسان حال الآلهة)، يدّعي كشف الغيب، بوساطة الاستقسام بالأزلام؛ وبذلك ارتقى السَّادن بوظيفة وسيطًا مُقَدَّسًا، وبمكانة تفوق البشر.
- قُدّس بعض السَّدنة؛ لأنّهم أداة طقس مخيف ومهيب، كأن يكون سادناً للنَّار، وأطلق عليه المُهَوِّلُ (المُحَلِّفُ)[١]، وتأتي قدسيته من قُدسِيَّة النَّار التي يحلفون عِنْدَها بأجواءٍ من الرهبةِ، وكان السَّدنة يَطْرَحُون فِيها مِلْحًا من حَيْثُ لا يَشْعُرُ، فَيَتَفَقَّعُ يُهَوِّلُون بها عَلَيْه، وفي الأساس أصْلُها النَّار التي كانت تُوقَدُ في بِئْرٍ وَيُطْرَح فيها مِلْحٌ وكَبْرِيتٌ، فإذا انْقَضَّتْ واسْتَطالَت، قال المُهَوِّلُ وهو الطارِحُ للمُسْتَحْلَف عِنْدَها: هذه النَّار قد تَهَدَّدَتْك فَيَنْكُل عن اليَمِينِ"[٢].
- قُدسِيَّة متأتية من الإذن بالشّعائر، منهم مَن يؤذنون للنّاس في بدء شعائر الحجّ المُقَدَّسة قبل الإسلام، يقال لهم (صُوفة) وهم الغوث بن مر وأولاده. ولمكانة الغوث التي كان عليها من الكعبة، تولى الإجازة للنّاس بالحجّ من عرفه، وهذه المكانة جاءت من ولادة الغوث التي تحمل صفات القُدسِيَّة، إذ إنَّ أُمه من جُرهم نذرت، وكان لا يعيش لها ولد، لَتربُطنّ برأسه صُوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة، فنذرت لله إنّ هي ولدت رجلا أن تصدق به على الكعبة عبداً لها يخدمها، ويقوم عليها. فولدت الغوث، فكان يقوم على الكعبة الدهر الأول مع أخواله من جُرهم، وولده من بعده حَتَّى انقرضوا[٣].
- الموت لا يُنهي قُدسِيَّة السَّادن، إذ كان ينحر عِنْدَ قبورهم الإبل، بدليل لمَّا مات عمرو بن حُممة الدّوسي، وكان أحد من تحاكم إليه العرب، ومن كُهانهم (سادن)[٤]، له صنم يُقال له ذو الكفين[٥]، فبعد أن مات، مرَّ بقبره ثلاثة نفر من أهل يثرب قادمين من الشام فعقروا رواحلهم على قبره[٦]. ويبدو سبب ذلك ما يُعتقد أنَّما يفعلون ذلك إعظاماً لهم كما كان ينحرون لآلهتهم (الأصنام) [٧]. ويُعدّ ذلك استدامة رمزية للتقديس، وتؤسس لظاهرة الضريح المُقَدَّس التي عرفت عند العرب.

---

(١) الزبيدي، تاج العروس، ٣١/ ١٦٨.

(٢) البغدادي، خزانة الأدب، ١٠/ ٧.

(٣)ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ١٤٩، ١٥٠؛ محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري (ت: ٢٣٠هـ/٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، (بيروت، دار صادر، د.ت)، ١/٦٨.

(٤) البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق: أحسان عباس، عبد المجيد عابدين، (ط٣، بيروت ، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م)١/ ١٤٨

(٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٤/ ٢٣٩.

(٦) ينظر: أبو علي إسماعيل بن القاسم البغدادي، القالي (ت:٣٥٦هـ / ٩٦٦ م)، الأمالي، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت) ٢/ ١٤٣.

(٧) البغدادي، خزانة الأدب، ١٠/ ٧.

ولا يغفل سمَّار[1]، تقديس رجال الدّين من أهل الكتاب، فكان الرّاهِب إذا جاء من بَيْتٍ مُقَدَّس، تَمَسَّحَ به الصِّبْيَان حَتَّى يُمَزِّقُوا ثَوْبَه، فيأخذون قطعة منه للتبرك بها[2]. كذلك تطرق سمَّار[3] إلى تقديس شخصيّات قُدّست عِنْدَما وصفت بالأنبياء أو قيل عنها ذلك، ونُسبت لهم المعجزات، منهم (حنظلة بن صفوان) الذي قيل عنه النبي المرسل لأصحاب الرس[4]. وخالد بن سنان، الذي وصفه الرسول: بأنه نبي نبي أضاعه قومه [5].

وفي هذا السياق يُحسب لـ (سمّار) في حديثه نجاحه في إبراز السَّادن بوصفه فاعلًا رمزيًا لا يقل شأنًا عن الكاهن، إذ ربط بوضوح بين قداسة المكان وقداسة القائم على خدمته، وبيّن كيف تتحول الوظيفة الطقسيّة إلى سلطة دينيّة مؤثرة في المجتمع. ويُعدّ توظيفه لأمثلة مثل: سَدَنة النّار، وصوفة، وطقوس النحّر عند القبور، إضافة مهمّة تُظهر امتداد القداسة من الحيّ إلى الميت، بما يفتح أفقًا لفهم الجذور المبكرة لظاهرة الضريح المقدّس.

غير أنّ الطرح لا يخلو من ملاحظات نقدية؛ إذ يميل سمّار إلى توسيع مفهوم القداسة حتى يكاد يشمل كل وظيفة طقسيّة، دون تمييزٍ دقيق بين درجات التأثير الفعلي للسَّادن، وحدود سلطته مقارنة بالكاهن أو الشيخ. وإنّ الدمج بين السرد الإخباري والتحليل المفهوميّ يتم أحيانًا من غير تفكيك نقدي كافٍ، لا سيما في الروايات ذات الطابع الأسطوريّ (النذر، والولادة المقدّسة، والنحر عند القبور)، التي تحتاج إلى مساءلة تاريخيّة أو أنثروبولوجيّة أعمق.

كذلك، يغلب على العرض التركيز على السّلطة الرمزيّة للسَّادن، مقابل غياب نسبيّ لتحليل التوترات الممكنة حول هذه السّلطة: هل كانت محل إجماع دائم؟ أم عرضة للتنافس أو التشكيك؟ وهو ما لو أُخذ بالحسبان؛ لأكسب الطرح بعدًا ديناميكيًا أكثر.

وخلاصة القول: إنّ معالجة سمّار لقُدسِيَّة السَّدنة ثرية ومكثفة في كشف تداخل الطقس بالسّلطة والرمز، لكنّها – نقديًّا – تحتاج إلى مزيد من التّمييز بين الوظيفة والخطاب، وبين القداسة المتخيَّلة والسّلطة الاجتماعيّة الفعليّة، لتجنّب تحويل البنية الرمزيّة إلى نموذج ساكن شامل لكُلّ تجربة العرب قبل الإسلام.

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٥٧.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، ١٦/ ٣٥٨.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٥٨، ٦٠.

(٤) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٣/٢٨٥.

(٥)محمد بن عبد الله، الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ/ ١٠٥٨م)، المستدرك على الصحيحين، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. بإشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي (بيروت، دار المعرفة، د.ت)، ٢/ ٦٥٥.

وبذلك أسس سمَّار بعرضه لمظاهر تقديس الوسيط الدّيني المتمثّل بالكاهن والسّادن والرّاهب إلى بُنية معرفيّة تُبيّن أنّ العرب قبل الإسلام ليسوا ببعيدين عن منظومات رمزيّة متكاملة، يحظى فيها هؤلاء بدورٍ محوري في إنتاج السُّلْطَة الدّينيّة الطُّقُوسِيَّةِ.

خامساً: الأبطال وممارسات التَّقديس المرتبطة بهم

يرى سمَّار[١]، أن البطل في المفهوم العربي قبل الإسلام: هو مَن يأتي بفعل يدافع فيه عن قبيلته أو يُحقق طموحها في خضمِ النِّزاعات القبليَّة التي شهدتها جزيرة العرب آنذاك، أو من يذود عن الحرمات، كأن يحمي الظعائن، وترتب على من يأتي بهذه الأفعال ومثيلاتها أن أحاطوه بقُدسِيَّة وتعظيم. فهو فرد يمثّل تطلعات القبيلة، وبه تتحقق الحماية والانتصار؛ لذا أُحيط بهالة من القداسة، عابراً بها البشر العادي، مرتقياً إلى مُقَدَّسًا جمعيّاً.

وتتجلّى قُدسِيَّة البطل في المعتقدات العربية قبل الإسلام على وفق ما عرضه سمَّار بالآتي:

- النحر على قبر البطل، إن هذا الفعل منحه موقع إلهي مُقدّس، فيماثل الأماكن الدّينيّة التي ينحر عندها، واستشهد سمَّار، بدليل ما كان ينحر عند قبر ربيعة بن مكدم الكناني أحد فرسان مضر المعدودين وشجعانهم المشهورين، قتله نبيشة بن حبيب السلمي في يوم الكديد [٢]. الَّذِي دار رحاه بين قبيلة سُليم، وبين كُنانة، فحمى ظعناً من بني كنانة حَتَّى قُتل[٣]. وقد خُلد في فعلته، ووصف "حامِي الظعينةِ فارساً لم يُقتل"[٤]. فهنا النَّحر عند قبر البطل يُماثل القربان الطّقوسيّ الذي أعلى مقام البطولة في الذاكرة الجمعيّة، وتقديسهم لقيم البطولة والشّرف.
- يقرن سمَّار نكاح الاستبضاع بالبطل، إذ كان الرجل يطلب من امرأته أن تستبضع من الشّجاع أو الكريم، أي طلب الجماع لتحمل منه[٥]، فيَقُولُ لِامْرَأَتِهِ إذا طَهُرَتْ مِنْ طَمْثِها أرْسِلِي إلى فُلاَنٍ فاسْتَبْضِعي منْهُ ويَعْتَزِلُها زَوْجُها ولا يَمَسُّها أبَدا، حَتَّى يَتَبَيَّنُ حَمْلُهَا مِنْ ذلكَ الرَّجُلِ الَّذِي تَسْتَبْضِعُ منْهُ، وعرف عِنْدَهم بنكاح الاستبضاع[٦]. وبهذا الفعل تنتقل القداسة من مجالها الرّمزي إلى العامل البايولوجي، إذ يرد من هذا الاستبضاع توارث خصال البطل والكريم.

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٥٣.

(٢) التبريزي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: محمد عبد القادر سعيد الرافعي، (بيروت، دار القلم، د.ت)، ١/ ٣٧٥.

(٣) الأصفهاني، الأغاني، ١٦/ ٦٥.

(٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٥/ ١٤٨

(٥)ابن حجر العسقلاني فتح الباري، ٩/ ١٨٥.

(٦) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢/ ١٢١.

- أسطرة دم البطل بوصفه مُقَدَّسًا. إذ كان لدمهم الشِّفاء أيضاً، وهذا الاعتقاد جَسَّدْته الخنساء، بقولها في رثاء صخر، بأنّ مرضاهم يُسقون من دم صخر فَيَشْفَون: "تَشفِي المِرَاضَ مِنَ الجَوَانِحْ[1]. وبذلك يتحول دم البطل إلى إكسير شفاء؛ لأنّه يحمل من القداسة في الوعي الجمعيّ القبلي.

وممّا تقدّم، يبدو أنّ سمّار قد وفق في هذا الطرح، بنقل صورة البطل من مستوى الفعل العسكريّ أو الأخلاقيّ إلى مستوى الرمز المقدّس، إذ لم يكتفِ بتعريف البطولة بوصفها شجاعة أو دفاعًا عن القبيلة، بل قرأها بوصفها وظيفة وجوديّة تمثّل تطلعات الجماعة وتماسكها، وتُنتج حول صاحبها هالة من القداسة الجمعيّة. ويُعدّ ربطه بين البطولة وحماية الظعائن والحرمات قراءة دقيقة، لأنّها تُظهر أنّ البطولة لم تكن عنفًا مجردًا، بل دفاعًا عن القيم العليا للقبيلة.

ووفق سمّار أيضاً في تتبّع تمظهرات القداسة الطقسيّة للبطل، مثل النحر عند قبره، وأسطرة دمه، وربط جسده بالشّفاء والبركة، وهي عناصر تُبرز بوضوح انتقال البطل من المجال التاريخيّ إلى المجال الأسطوريّ في الذاكرة القبلية. ويُعدّ إدخاله لنكاح الاستبضاع قراءة جريئة تكشف امتداد القداسة من الرمز إلى الجسد والنسل، بما يربط البطولة بالاستمراريّة البيولوجيّة للقيم.

غير أنّ الطرح، من زاوية نقديّة، يعاني من توسيع في مفهوم القداسة إلى حدّ التماهي الكامل مع البطولة؛ إذ لا يميّز بوضوح بين بطلٍ عابر وبطلٍ مؤسِّس للرمز الجمعيّ، ولا يناقش شروط التحول من الشجاعة إلى التقديس. وأن بعض الشواهد – ولا سيما نكاح الاستبضاع ودم البطل الشافي – تنتمي بوضوح إلى المخيال والأسطرة أكثر من انتمائها إلى الممارسة الاجتماعيّة الشائعة، وكان يحتاج ذلك إلى تفريق منهجي بين الاعتقاد الرمزيّ والواقع التاريخيّ. كذلك يغيب عن التحليل البعد التفكيكيّ للعنف البطوليّ؛ فالبطل يُقدَّم بوصفه حاملًا للقيم دون مساءلة لما إذا كانت هذه القداسة تُشرعن العنف القبليّ وتعيد إنتاجه باسم الشرف والبطولة.

وخلاصة القول: إنّ قراءة سمّار لقُدسِيَّة البطل عميقة في بعدها الرمزيّ والأنثروبولوجيّ، لكنّها تحتاج – نقديًّا – إلى ضبطٍ مفاهيميّ أدق بين البطولة والقداسة، وإلى تمّييز أوضح بين الأسطورة والواقع الاجتماعيّ، حتى لا تتحول القداسة إلى توصيف شامل لكل فعل بطوليّ في المجتمع العربيّ قبل الإسلام.

---

(١) ديوان الخنساء، ١٠.

المبحث الثاني

قُدسِيَّة المياه ورمزيتها

يرى (سمَّار)[١]، إنّ الماء اكتسب القداسة؛ لشحته في بيئة العرب الصحراويّة القاحلة، فالماء عنصر طبيعي اكتسب قيمة رمزيّة، وأصبح مصدراً للوجود والصِراع، واقترن بالخلق والخصب والطهارة، واقترن ببعض الآلهة، سواء في المعتقدات العربيّة أم الشّرق أوسطية القديمة.

أثار (سمَّار) في حديثه عن قُدسِيَّة المياه جملة من الأسئلة: لماذا قدَّس الإنسان المياه منذ القدم؟ ما مبعث هذا التَّقديس؟ هل كان تقديس المياه عِنْدَ العرب قبل الإسلام راسباً اجتماعيّاً ودينيّاً بقى عالقاً في ذاكرتهم الجَمْعِيّة؟ هل توارثها العربي القديم من إنسان حضارات الشّرق القديم بفعل شتَّى عوامل الاتصال أو التوارد؟ هل أضاف الإنسان العربي لتلك المعتقدات من بيئته ووائمها لجعلها تتوافق مع متطلباته ومعتقداته؟

وفسر (سمَّار) تأثر العرب قبل الإسلام في معتقدات الشّرق الأدنى القديم عن قُدسِيَّة الماء، وكان مبعثه، العلاقات التّجاريّة للعرب، مِمّا قاد إلى التأثّر بثقافات وادي الرافدين والشام ومصر. كذلك الحروب، مِمّا خزن في ذاكرتهم الجمعيّة صور ميثولوجيا عدّة، أعادوا إنتاجها لتتوائم مع بيئتهم المحلية، مع ما أضافوا إليها من ثقافتهم لا سيّما الرؤية الرَّمْزِيَّة للماء.

واستعرض (سمَّار)[٢] معتقدات شعوب من الشّرق القديم عن قُدسِيَّة الماء، بوصفه بداية الخلق، ومصدراً للخصب، والاتصال بالمُقَدَّس. واستشهد بنصوصٍ ومشاهد فنية عدّة، منها ما يخص اقترن الماء بالآلهة في العراق القديم: (إنكي) الإله المسؤول عن المياه في الأرض[٣]، والإله أدد إلهُ العواصف والزوابع والمطر[٤]، الإلهة السّومريّة (نانشه) بالمياه الحلوة[٥]، الإله أنكميدو) إلهاً للجداول والقنوات[٦]. والإله شمش[٧]. ولُقِّب الإله (سين)، بلقب (ملك المناطق المطريّة)[٨].

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٦٥.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٦٥،٧٠.

(٣) جان بوتيرو، الديانة عند البابليين، ترجمة: وليد الجادر، (بغداد ،١٩٧١)، ٥١.

(٤) جان بوتيرو، الديانة عند البابليين، ٥٤؛ هاري ساكز، عظمة بابل، ترجمة :عامر سليمان، (الموصل، ١٩٧٩م)، ٣٨٩.

(٥) سامي سعيد الأحمد، المعتقدات الدِّينيَّة في العراق القديم، ١١.

(٦) كريمر، صموئيل، من الواح سومر، ترجمة: طه باقر، (بغداد، دار الوراق للنشر، ٢٠١٠ م)، ١٩٣.

(٧) عبد المالك يونس عبد الرحمن، عبادة الإله شمش في حضارة وادي الرافدين، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة بغداد، ١٩٧٥م) ٧٦، ٧٧.

(٨) حسين عليوي عبد الحسين، السعدي، وظائف الآلهة في بلاد الرافدين، (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٥م)، ١١٧.

وعِنْدَ المصريين القدماء شغل نهر النيل حيزاً لا بأس به في ديانتهم واساطيرهم، وقد رمزوا له بالإله حابي، وإله النيل، وربَّ المياه[١]. ومن الألقاب الأُخرَى التي أُطلقت عليه: خالق كُلّ شيء، وهو اللَّقَب الذِي يحمله الإله نون ربّ الماء الأزلي، وفي نصوص أُخرَى أعطوه بعض صفات الإله أوزريس[٢]. ومن آلهة المياه في مصر القديمة الإله (مين) الَّذِي من وظائفه جلب الأمطار للأراضي الجدباء[٣]. والإله خنوم، إله منطقة الشلالات التي منها منابع النيل، فهو مُفجر منابع النيل، وخالق البشر، يُصوّر وهو يسكب الماء من فوق كوكب الأرض[٤]. وفي المعتقدات السوريَّة القديمة جَسَّدْ الإله (بعل/هدد) قُدسِيَّة المياه والإله إيل: الإله الأب الَّذِي يُمَثِّل المطر؛ والإله بيتيل: الذِي يُمَثِّل مكان الإله إيل في المياه عِنْدَ منبع النهرين؛ والإله عتل (اطلس) إله البحر والملاحة؛ والإله عاي (إيا): إله المياه البابلي الَّذِي صار إله مدينة عاي الكنعانية؛ والإله داجون: إله الجنوب والمطر والأسماك، وأحياناً يوصف إلهاً للطقس؛ والإلهة عشير (أشيرة) الإله الأم في الأساطير الأوغاريتيّة، ولأنَّها آلهة المياه، فقد كان من صفاتها (المشي على الماء)[٥]. وقُدّست المياه في المعتقدات الإيرانيَّة القديمة أيضاً، وعبدوا إلهة اختصّت اختصّت بالمياه عُرفت بـ (آناهيتا) ارتبطت بالمياه في إيران [٦].

نستخلص من كل ما تقدَّم، أنّ كل ذلك يعطي تصوراً عن أهمية الماء والارتقاء به إلى التَّقديس، وتشكّل في الذّهن الجمعيّ الشّرقي وعيٌ جوهريٌ بالماء بوصفه مُقَدَّسًا كونيّاً واجتماعيّاً، ما زالت قدسيته حاضرة إلى يومنا هذا قال تعالى: ((وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)) [٧]، فهو أصل الحياة والخلق والطهارة. وأصبح رمزاً دينيّاً مُقَدَّسًا.

١- آلهة المياه في الميثولوجيا العربيّة

لقد فصّل سمَّار في تقديس المياه عند العرب قبل الإسلام، موضحاً تمظهراته الإلهية، لا بوصفه عنصراً طبيعياً بل نعمة كونيّة، وأكسير الحياة في الصحراء العربية. وهو مُحمل بالغيب، ويتمظهر تقديسه عبر آلهة متعددة مثل: هُبل، وذا خرج، ويرحبول، وبعلشمين وغيرهم، على وفق ما ذُكر في النقوش، وطقُوس الاستسقاء، ودخوله بأسماء الأعلام، والرموز المرتبطة بالمطر والسحاب.

---

(١) روبرت آرمور، آلهة مصر القديمة وأساطيرها، ترجمة: مروة الفقى، مراجعة: مجد بكر، (القاهرة ٢٠٠٥م)، ١٣١،١٣٢.

(٢) أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة نشأتها وتطورّها ونهايتها في أربعة آلاف سنة، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر، ومجد أنور شكري، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م)، ٣٣.

(٣) فرانس ديماس، آلهة مصر، ترجمة زكي السوس، (القاهرة، ١٩٩٨م)، ٦٥.

(٤) ينظر: أحمد علي الطيب الزرعي، المعبودات الكونية في كل من مصر واليمن القديمة دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، (جامعة أسيوط، كلية الآداب، ٢٠٠٩م)، ٥٠٠.

(٥) خزعل الماجدي، المعتقدات الكنعانية، (عمان، دار الشروق، ٢٠٠١م)، ٥٣،٦٩.

(٦) ينظر: سمار، آناهيتا إلهة المياه والخصب في الميثولوجيا الإيرانية القديمة، (دمشق ،دار تموز، ٢٠١٨م)، ٣٠.

(٧) سورة الأنبياء ، الاية ، ٣٠.

وأشار سمَّار في تحليله إلى أنَّ الآلهة المرتبطة بالمياه، أضحت من مصادر البركة، فكانت تُعبد وتُسترضى، لأنّها تُجسِّد الروح المُقَدَّسة في هيأة ماء. وعُدّ نزول المطر وعداً إلهيّاً، واحتباسه نقمة إلهيّة. وكان من بين الآلهة التي ارتبطت بالمياه هو الإله هبل، الذي يرى سمَّار بتأويلاته الميثولوجية، أنّه في الأصل الإله بعل الإله السوري– الكنعاني، فالعرب صوَّروا هُبل كما صوَّر الكنعانيون بعل، وعَبَدوه بوصفه إلهاً للخصب، وهكذا وبلا تردد يُعدُّ هُبل إلهاً للخصب والرزق، ومن ثُمَّ إله السعادة، وشُبّه بِرّب الأرّباب في معتقدات العرب[١].

أما الإله ذا خَرج، الَّذِي عُبدَ من قبل الثموديين واللحيانيين، فقد ارتبط بالمطر [٢]، ويعني أول ما يخرج من السَّحَاب[٣]. فتمثّله سمَّار على أنّه أُنموذجًا لانتقال القداسة المائيّة الرّمزيّ من جنوب جزيرة العرب إلى شمالها، وقد ورد في أسماء العلم المركَّبة اللحيانيَّة مثل (عبد خروج) و(زيد خروج)[٤]، ومثّل عِنْدَهم إله المياه[٥]. ويرى سمَّار أن هذه الأسماء المركبة تدل على الاعتقاد، بأنَّ الإله هو الواهب الأول لانبثاق الماء من السّماء، الأمر الذي جعل الإله (ذا خرج) مقترناً بمواسم الخصب، حاملاً رمزية مطلقة للتحول من الجدب إلى الوفرة.

وصنف سمَّار الإله يرحبول إلهاً مانحاً للمياه، مستنداً إلى نقش تدمري يرى أنّه واهب الماء[٦]. وصار (يرحبول) إلهاً لعين الماء افقا (من أهمّ عيون الماء في تدمر)، فكان يُعيِّن مَنْ يقوم على رعايتها[٧]، فهو إله النَّبع بدلالة اسمه (بعل يرحو) التي تعني ربَّ النَّبع المبارك[٨]. وبذلك يتبين أنّ الماء الماء يُمنح باسم إله، الأمر الذي يُشكّل رسم ملامح التوزيع الرّمزيّ للماء الذي يجعل تماهٍ بين السّياسيّ والدّينيّ.

وقد برَّز سمَّار[٩] في تحليله للمنحوتات الطّقسيّة في الحضر، إنَّ وظيفة الإله بعلشمين، ليس فقط إلهاً للرعد والمطر، بل جسّد انطباعاً عن معتقدات الخصب في الدّيانة الحضريَّة من النّسوة

(١) محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات ،١٢٦.

(٢) ينظر: الروسان، القبائل الثمودية والصفوية ١٦٣.

(٣) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦/ ٣٣٢.

(٤) الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ١٢٦.

(٥)عبد الرحمن الطيب الأنصاري، قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام، (الرياض:١٩٨٢م)، ٢٦.

(٦) علي صقر أحمد، النقوش التدمرية القديمة، ج١، النقوش النّذرية، (دمشق، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٩م)، ١٤٨، ١٤٩.

(٧) السيد يعقوب بكر، محاضرات في ديانة الساميين، لمؤلفه روبتسن سميث، ترجمة: عبد الوهاب علوب، (مصر، مطابع الأهرام، ١٩٩٧م)، ٣٦٦.

(٨) منذر عبد الكريم البكر، معجم أسماء الآلهة والأصنام لدى العرب قبل الإسلام، (مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، ع ٤، ١٩٩٨م)، ٤٩.

(٩) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٧٥، ٧٦.

الحاملات للمزروعات، واقترانهنَّ بوجود الإله بعلشمين، فهو الإله المُتحكم بالبرق والمطر، فاجتمعت في هذه المنحوتة عدد من رموز الخصب (المرأة، والمزروعات، وحزمة البرق)· ويبدو أنَّ حزمة البرق في المخيال العربيّ، تُمثل الإله بعل شمين، بترميز الفنان للإله الغاضب الذي يتحول غضبه إلى غيث.

وأضاف سمَّار[١] في سياق آخر عن تقديس الماء، إذ لا يتجسّد في المشاهد الفنّية فقط، بل يمكن أن نستشف وظيفة الإله في الفهم الفيلولوجي للاسم، فاسم المُطّلِب الذي ارتبط بجد النبي، والدال على طلب الماء في أثناء الشَّدّة، رجل يحمل من القدّاسة التي مكنته من انبثاق الماء من الأرض، وتَجَلَّت هذه القُدسِيَّة في طلب الماء في طقس دينيّ تعبدي (الاستسقاء). واقترح سمَّار[٢] أنَّ الأسماء المركبة التي تُسمى به بعض العرب مثل (عبد المطلب) و(أبو طالب) مرتبطة بأسماء الإله طلب، إله استخلاص المياه في أوقات الجفاف. وهناك آلهة أخرى ارتبطت وظيفتها في المياه في المعتقدات العربية ذكرها سمَّار، منها: حوت، وقُزح، ومنضح، وهيغ أو هيج، اتارغاسيس، ورَدَاح·

وبذلك يتبين مِمّا قدّمه سمَّار من تحليل لرمزيّة قُدسِيَّة المياه، أنّ العرب لم يقدّسوا الماء لشحته في بيئتهم الصحراوية فحسب، بل لأنّه مدخل لتواصلهم مع الغيب، وشكل وسيط بين عالمهم الدّنيويّ والعلويّ. فالماء هو تجلّي الإله على الأرض، بدليل ما نسجوه من أساطير عن قدسيته، وارتباطه بالآلهة، لأنَّ فيه النّجاة والخصوبة والبقاء.

٢- الرَّمْزِيَّة الدّينيّة من اقتران الآلهة بمواطن المياه

ارتبطت الآلهة بمواطن المياه سواء أكانت آبارًا أم عيونًا أم مياه جارية. وكانت جزءًا من بنية دينيّة وثقافيّة معقدة.

في هذا المطلب، سنحلل تجليات العلاقة بين الآلهة والمياه في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام، على وفق النّصوص الدّينيّة والأسطوريّة، مع تركيزنا على تَمَثُّلَات الآلهة في مواطن المياه وقدسيّتها.

ذكر سمَّار[٣] أمثلة عدّة عن اقتران الآلهة بمواطن المياه، أي نصب تماثيل الآلهة على مقربة من من مواطن المياه، مِمّا يُجسِّد قُدسِيَّة المياه ورمزيتها الدّينيّة. وهي من أكثر الشواهد دلالةً على قدسية المياه ورمزيتها، تمثل بأنَّ عمرو بن لُحَي الخُزاعي حينما استقدم هُبل من هيت من أرض الجزيرة (الفراتية) نصبه على بئر (الأخسف) في بطن الكعبة، والعرب تسميه (الأخشف)، وأمر النَّاس بعبادته، وهذا بطبيعة الحال اقتران للإله بالماء المُقَدَّس. ويُعتقد أنَّ مكانه على البئر كان يرمز إلى حماية المياه والرزق، وهو دليل واضح على قداسة المياه في العقلية العربية. والارتباط الرّمزيّ بين الماء والخصب.

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٧٣.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٧٨.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٧٩.

كذلك الحال مع تمثالي (إساف ونائلة) اللذان نُصبا بالقرب من بئر زمزم، لأنّ الإلهين كانا رمزًا للخصوبة. ويرى سمَّار[1] إنَّ نصب الأصنام (هبل، وإساف ونائلة) في أماكن المياه (الأخسف، وزمزم) متأتٍ من قُدسِيَّة هذين البئرين والماء عامة، فضلاً عن رَمَزِيَّة الماء، أولاً: كونه وسيلة تطَّهير بل رمزاً للطهارة، وثانياً: الموقع والجوار الَّذِي يقع فيه ماء زمزم.

وإذا انتقلنا إلى شمال جزيرة العرب، لاحظ سمَّار[2] أيضاً اقتران المعابد بالمياه، إذ بُنيت معابد عدّة بالقرب من مصادر المياه. على سبيل المثال: معبد الإله ذو غابة ـ الذي يُعبد من قبل اللحيانيين ـ في العذيب، التي فيها قنوات الرَّي الرَّئِيسَة التي تتغذى منها المنطقة، هذا ما تعلن عنه النّقوش اللحيانية على أطراف تلالها، الذي يُؤَكّد أنَّ لهذا الأمر صلة بالتَّقديس الذي أظهره اللحيانيون لهذه المنطقة التي لها صلة أكيدة بالماء مصدر الحياة الرئيس، وربَّما عبادته[3]. وكذلك معبد خربة التنور في شمال غرب جزيرةِ العرب، الذِي ربَّما كان سبب بنائه في هذا المكان للاعتقاد بوجود قوَّة خارقة في هذا النبع[4]. ويستنتج سمَّار أن بناء المعابد قرب المياه كان لدواعٍ دينيَّة تتمثل بالتطهير، وطقُوس دينيَّة أُخرَى ارتبطت بالماء، أو ربَّما أنّ قُدسِيَّة الماء أضفت القداسة على المكان، مِمّا اعطى دافعاً قوياً لبناء المعابد على مقربة من المياه.

وأشار سمَّار إلى أحد أبرز جوانب تقديس المياه عند العرب هو الاعتقاد بحماية المياه من قبل قوى خارقة أو كائنات روحانيّة. كما حصل مع بئر الأخسف الذي بعث الله ثعباناً وأسكنه في ذلك الجُب في بطن الكعبة أكثر من خمسمائة سنة يحرس ما فيه، على وفق ما جاء في الأساطير المتعلّقة بـ "بئر الأخسف" الذي كان يُعتقد أنّ ثعبانًا يحيط به لحمايته[5]. ويبدو أنّ هذا الاعتقاد المرتبط بحراسة المياه بوساطة أرواح أو شياطين تتخذ هيأة أفاعي. تؤكد المعتقد الذي يرى ثمّة علاقة وثيقة بين المياه والكائنات الحارسة التي عُدّت حارسة للمُقَدَّسَات، ويتكرر ذلك المعتقد في أساطير أخرى نُسجت عن عين إفكا في تدمر، التي يُطلق عليها اسم (العين المباركة)، وهي عين كبريتيّة يحرسها عفريت على هيأة أفعى، نصبه الإله يرحبول، وهذا الاعتقاد ذاته عِنْدَ عرب الجنوب الذِي يرون أن ينابيع الاستشفاء يسكنها جانّ، يتشكلون على هيأة الأفاعي[6].

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٧٩.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام،٨٠.

(٣) هتون الفاسي، الحياة الاجتماعية في شمال غرب الجزيرة العربية، ٢٣٦.

(٤) محمد سلطان العتيبي، المعبد قبل الإسلام، في شبه الجزيرة العربية–العراق – بلاد الشام– (مصر، دار الوراق، ٢٠١٤م)، ١٨١.

(٥) الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ٢٤٤/١، ٢٤٥.

(٦) روبستن، سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة: عبد الوهاب علوب، (مصر، مطابع الأهرام، ١٩٩٧م)، ١٨٠.

وعلى الرّغم من قُدسِيَّة الماء التي تبدو مطلقة، إلا أنّ سمَّار[1] ذهب إلى نسبيّة هذه القداسة بين القبائل، وساق مثالاً عن ماء عُرف بـ (بُس) لبني غطفان، بنوا عليه بناءً شبهوه بالكعبة، عُرف بـ (كعبة غَطَفان)، وعدّوه حرمًا مُقَدَّسًا، لكن زهير بن جناب الكلبي خرق هذا المُقَدَّس بغزوهم، وهدم كعبتهم، وقتل رجل فيه.

ويبدو أنّ (سمّار) قد وفق في حديثه، ببيان مركزيّة الماء بوصفه عنصرًا كونيًّا مؤسِّسًا للقداسة في المخيال العربي قبل الإسلام، وربطه بين مواطن المياه (الآبار والعيون) وتموضع الآلهة والمعابد قراءةً متسقة مع المعطيات الأنثروبولوجيّة المقارنة في مجتمعات الصحراء. ويُعدّ توظيفه للشواهد المكيّة (هبل، وإساف ونائلة، وزمزم) والشماليّة (اللحيانيّين، وخربة التنور) توسيعًا جغرافيًّا موفقًا يمنح الطرح شموليّة ولا يحصره في السياق القرشي.

ويُحسن سمّار في ربط قداسة الماء بوظائفه الرمزية: التطهير، والخصب، والحماية، والاستمرار الوجوديّ، ولا سيّما حين يتتبع أسطورة الكائن الحارس (الأفعى/ الجان) بوصفها تجسيدًا لهيمنة المقدّس على المورد الحيوي. وهذا الربط يضع المعتقد العربيّ ضمن بنية أسطوريّة كونية معروفة، لا ضمن خصوصيّة بدويّة معزولة.

غير أنّ الطرح، نقديًّا، يميل أحيانًا إلى الحتميّة الرمزيّة؛ إذ يُرجع بناء المعابد قرب المياه في الغالب إلى الدافع الدّينيّ وحده، من دون تفكيكٍ كافٍ للتداخل بين الضرورة الاقتصاديّة (الماء مورد حياة واستقرار) والرمزيّة الدّينيّة، وهو تداخل كان يستحق معالجة أوضح. وأنّ بعض الاستنتاجات – ولا سيّما في تفسير دلالة الثعبان الحارس – تُعرض بوصفها معتقدًا متجانسًا، في حين أنّها في الواقع تتراوح بين الأسطورة الشعبيّة والتصور الدّينيّ المؤسّسيّ.

وتُعدّ إشارة سمّار إلى نسبيّة قداسة الماء واختراقها بالعنف القبليّ (في مثال بُسّ وكعبة غطفان) من أقوى نقاط التحليل، لأنّها تُخرج القداسة من إطلاقها وتُعيدها إلى سياق الصراع والسّلطة، غير أنّ هذه الفكرة كان يمكن تعميقها نظريًّا بربطها بمنطق القوة وإعادة إنتاج المقدّس أو تدنيسه.

وخلاصة القول: قدّم سمّار تحليلًا غنيًّا ومتماسكًا لرمزيّة الماء وقداسته في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام، لكنّه يحتاج – من منظور نقديّ – إلى مزيد من التّمييز بين الدّينيّ والاقتصاديّ، وبين الأسطوريّ والمؤسّسيّ، وإلى تعميق جدليّة القداسة والعنف، حتّى لا تبدو قداسة الماء ثابتة أكثر ممّا يسمح به الواقع القبليّ المتحرك.

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٨١،٨٢. معتمداً في تحليله على رواية ذكرها، الأصفهاني، الأغاني، ١٤/ ١٣.

٣- العناية الإلهية في البحث عن الماء

أورد سمَّار[١] روايات مثيو-إخباريَّة، تُبين تدخُّل العناية الإلَهِيَّة في حفر الآبار في البيئة الصحراويّة من قبل الجدّ المُقَدَّس عبد المُطَّلب، إذ تتحدث عن رؤيا مُقدّسة لا تخرج عن العناية الإلَهِيَّة في إعادة حفر بئر زمزم فثَمَّةَ هاتف نُسج على غرار سجع الكهان، أمر (عبد المُطلِب) في كيفية البحث عن البئر المعطل (الماء المُقَدَّس)- الذِي طمرته قبيلة جُرهم حال ارتحالها عن الحرم-؛ لارتباطه بطقُوس الحجّ التي تُعظمها أغلب العرب، وكانت هذه الرؤيا هي السبب في حفر بئر زمزم. وقد صُورت هذه الرواية أن (بحث عبد المطلب عن الماء) كان تجليًا لشرعية عُليا تجاوزت الإرادة الفرديَّة، وجسّدت أهمية الماء ليس بوصفه عنصراً طبيعياً فحسب، بل مقدّس تتدخل فيه القوى الغيبيّة، وهذا يتماثل مع تدخل العناية الإلهيّة في انفجار الماء لجده إسماعيل. فرمزية المكان "زمزم" ليست مجرّد بئر، بل هو محورٌ كونيّ يسقى منه الحجيج، وتُؤدى عنده أعظم اَلطقُوس.

ويعلل سمَّار[٢] طمْر الآبار أو تحريم الشرب منها، وجعلها (آبار معطلة)، وهذا ما حدث مع طمر بئر زمزم من قبل جرهم ربَّما هو معتقد أسطوريّ أشبه ما يكون تكريماً لهذا البئر الذِي شربت منه القبيلة لوقتٍ طويل، فحان الوقت لتحريمها، وتركها دون أن يقترب منها أحد، فلا يشرب مع الوقت مائها، وتصبح مع الوقت مزاراً من مزارات القبيلة ترمي فيه الهدايا (القرابين).

ويرى سمَّار[٣] في قراءته العموديَّة لقصص حفر بئر زمزم يَتَبَيَّن منها متوازيات فكرة رئيسة وردت في أكثر من أُسْطُورَة تتعلق بزمزم، ثيمتها النّحر للماء أو الفداء له، سواء ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ عبد المُطلِب لمّا أراد حفر بئر زمزم، نذر لله لئن سَّهل عليه أمره ليذبَّحن أحد ولده، فخرج السهم على ابنه عبد الله، وفداه بمائة ناقة. أو في رَمَزِيَّة الفداء البشري لإله الماء حينما اتفقوا حال نفاذ الماء في البيئة الصحراويّة، أن يدفنوا أنفسهم تباعا، فالمُتَمَاثِلَات تبدو شاخصة في الرواية الأسطوريَّة الأولى هو محاولة الافتداء بـ (عبد الله)، وافتدائه بمئة من الأبل، أو اتفاق الرجال ومحاولتهم دفن بعضهم واحداً بعد الآخر، وهذا يجعلنا أمام معتقد له جذوره القديمة هو الفداء أو النّحر طلباً للماء.

وهنا أعاد عبد المطلب قُدسِيَّة المكان نفسه (بئر زمزم)، الذي يرجع قدسيته إلى عهد النبي إسماعيل، فهو لا يحفر بئرًا فحسب، بل يستنطق الغيب عبر إشارات غيبيَّة، ذكرتها الرواية، وهي: الهاتف: فجاء الهاتف يخبره: عِنْدَ منحر قُريش، أنه بين الفرث والدّم[٤]، والرؤيا: "إنّي لنائم في الحجر-

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٨٤.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٨٥.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٨، ٨٧. واعتمد على رواية: الأزرقي، أخبار مكة، ٢/ ٤٤، ٤٨.

(٤) ينظر: الأزرقي، أخبار مكة، ٢/ ٤٤، ٤٨.

حجر إسماعيل (عليه السلام)- إذ أتاني آت فقال: أحفر طيبة "[1]، والقربان والفداء: أراد عبد المُطلِب حفره فنذر لله لئن سَّهل عليه أمره ليذبَّحن أحد ولده، فخرج السهم على ابنه عبد الله، وفداه بمائة ناقة[2].

وربط سمَّار[3] بين الكهانة والمياه، وبذلك تَجَلَّت مثيو قُدسِيَّة المياه بنبوءات الكهان ودورها الأسطوريّ في التحكم بالطبيعة بحثاً عن مواطن لقبائلها التي ينبغي أن تتوافر فيها المياه، بدليل الرؤيا الأسطوريَّة لـ (طريفة الكاهنة) عِنْدَما رأت في كهانتها أنَّ سد مأرب سيخرب، فنبهت عمرو بن عامر الَّذِي يقال له (مزيقيا) ابن ماء السَّماء (من قبائل الأزد) إلى ذلك بقولها: أنَّه سيأتي سيل العرم فيخرب الجنتين، فباع عمرو بن عامر أمواله، وسار هو وقومه حَتَّى تفرقوا إلى يثرب، والشام، والعراق[4].

ارتبط المطر بالخصب والزراعة والحياة الاجتماعيّة، وانحباسه يُشكل أزمة دينيّة وطبيعيّة. وكانت ثمّة طقوس استسقاء تهدف إلى استحضار المطر عبر آلهة معينة ارتبطت بوظيفة الخصب والنماء في المعتقدات العربيّة القديمة. وشكلت هذه اَلطُّقُوس بعدًا دينيًا مُقَدَّسًا، أشتمل التّضرعّ بالآلهة والاستنجاد بها بممارسة طقوس ورموز الشّعائر تُجسِّد فهمًا مثيولوجيًا لقوى الطّبيعة، وكيفية التّحكُّم بها.

ويصنف سمَّار[5] طقوس الاستسقاء باَلطقُوس الدّينيّة المُقَدَّسة التي تمارس؛حينما يصيبهم الجدَّب، وينحبس عنهم المطر مدّة؛ لذا عمدوا إلى ما يُسمّى بـ (صلاة الاستسقاء) ، واعتمد سمَّار ما ذكره (المرزوقي) عن هذه اَلطُّقُوس والمعتقدات في قوله: كانوا إذا استمطروا عمدوا إلى السّلع[6]، والعشر- شجر- فعقدوها في أذناب البقر، وأضرموا فيها النَّار، واصعدوها في جبل وعر، وتبعوها يدعون الإله ليستسقيهم[7]، ويضرمون النَّار تفاؤلاً بالبرق. وكانوا إذا فعلوا ذلك توجهوا بها نحو المغرب من بين الجهات، فقَصَدوا عين الشّمس[8]، وذلك ليرحمها الإله وينزل المطر لإطفاء النَّار عنها[9].

وعلل سمَّار[10]، ممارسة طقوس الاستسقاء من قبل العرب إلى فهمٍ ميثولوجي للطّبيعة، فعلى الرّغم من أنّ المطر عنصراً طبيعيّاً، وعماد الخصب والحياة. ولكن رؤيتهم الميثولوجيّة للمطر تتطلب

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ٢٧٧/١؛ الأزرقي، أخبار مكة، ٢/ ٤٦؛ الفاكهي، أخبار مكة، ١٦/٢،١٤.

(٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٤٩٨/١؛ الطبري، جامع البيان ٨٥/٢٣.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٨٨، ٨٩.

(٤) ينظر: الأزرقي، أخبار مكة، ٩٢/١؛ الميداني، مجمع الأمثال، ١/ ٢٧٦.

(٥) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٠.

(٦) السلع: نبات ينبت بقرب الشجر ثم يتعلق فيها حبالاً خُضراً لا ورق له ولكن قضبان تلتف على الغصون وتشتبك، وله ثمر ثمر مثل عناقيد العِنب صغار فإذا أينع اسود فتأكله القرود ولا يأكله الإنسان، ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ٢١٤/٢١.

(٧) أبو علي أحمد بن محمد بن الحسنالمرزوقي (ت: ٤٢١ هـ/ ١٠٣٠م) ، الأزمنة والأمكنة، (ط١، بيروت ، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)، ٣٥٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ١٦١/٨؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢٣٧/٣.

(٨) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ١٢٣/٢.

(٩) الثعالبي، ثمار القلوب ٥٨٠/١.

(١٠) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٠.

استجابة الآلهة لنزوله بعد استرضائها. وأنّ الصعود بالبقر إلى قمم الجبال أو المرتفعات مع إشعال النّار في أذنابها، هو فعل يُحاكي البرق، ورمزيّة هذا الفعل تُجسِّد رؤية العرب للعلاقة بين الإنسان وقوى الطّبيعة، واعتقدوا أنّ التّضرع والدّعاء والفعل الطّقسي (نار الاستمطار)، هو من يوصلهم إلى الآلهة المُكلفة بالخصب والمياه، والمتحكّمة بقوى الطّبيعة.

ووقف سمَّار عند سر حضور الثّور في طقوس الاستسقاء، واتخاذه تعويذة سحريّة، بقوله: "إنَّ مُرتكز هذا الطّقس يُبنى على اعتقاد أنّ الثّور هو من يأتي بالخصب والمطر، لأنّه يرمز للإله القمر الذِي يقترن في معتقداتهم المطر بالنوء"(١).

واستعرض سمَّار(٢) ما كان يمارسه أهل الحيرة من طقوس سحريّة للاستسقاء، في عيد عرف عندهم عيد المضالّ، بسكب الماء في شقوق الأرض، ظنّاً منهم أنّها ستجلب المطر.

ووقف سمَّار طويلاً عند طقوس الاستسقاء في اليمن، وخصّوا آلهة بطلب الاستسقاء منها،: (عثتر، والمقه، والشمس)، فحينما يجدبون يتوجهون إلى معبد إله المقه (معبد اوام)، ويتضرّعوا إليه أن يستجيب لطلبهم، بإنزال المطر عليهم، وقام الكاهن بعمل (رقية)، وقراءة الأدعية، والنَّاس يناجون المقه أن يستجيب لهم، فلمّا أكمل الكاهن مراسيم الاستمطار أوحى المقه إليه عبر وحياً له أَنَّه سينزل الغيث عليهم وما خرجوا من المعبد إلى بيوتهم حَتَّى تساقط المطر عليهم، فابتهجوا بذلك، وسجلوا حمدهم للإله المقه بتقديم ما نذروه لهم(٣). وكذلك هناك طقس دينيّ للاستسقاء عُرف بصيد دينيّ (صيد الوعل)، وكان وكان هذا الطّقس يؤدى من قبل الملُوك، يرافقهم الكهنة، وكبار رجال الدّولة، ويُقام للإله عثتر، للتقرب إليه؛ لارتباطه بالأمطار والخصوبة، ولضمان موسم مطير. وما يزال النَّاس في حضرموت يُمارسون صيد الوعل من أجل هطول الأمطار(٤). ويُعدّ صيد الوعل في هذا السّياق عملاً طقسيًّا غايته تمتين العلاقة بين الإنسان والإله عبر تقديم الأضاحي، مِمّا يظهر الأثر المهمّ للطّقوس الدّينيّة في تحقيق الخصب والنماء عبر ممارسة طقس الاستسقاء.

وجذَّر سمَّار طقوس الاستسقاء عند العرب مع طقوس دينيّة في العراق القديم(٥)، لجلب المطر، ولا سيّما تماثل المعتقدات بالعَلاقة بين طقس الاستسقاء وحركة الكواكب والنّجوم، وهذا ما ذكرته نصوص

---

(١) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٠، ٩٢.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٢. وينظر: سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ٢٤٨.

(٣) جواد علي، المدونات العربية لما قبل الإسلام، أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، المركز الأكاديمي للأبحاث، (بغداد، منشورات الجمل،٢٠١١م)، ٢٣٩.

(٤) جمال محمد ناصر عوض الحسيني، الإله سين في ديانة حضرموت القديمة، دراسة من خلال النقوش والآثار، رسالة ماجستير، (كلية الآداب، جامعة عدن، ٢٠٠٦م)، ١٢٧، ١٣٠.

(٥) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٦.

الفأل البابلية[١]. والاعتقاد نفسه نجده عِنْدَ العرب قبل الإسلام إذ اقترن المطر بالنوء، أي جعل الفعل للكوكب فيكون هو الذِي أنشأ السّحاب وأتى بالمطر[٢].

وخصّ سمَّار[٣] في حديثه أيضاً، طقوس الاستسقاء في مكّة، وكانوا يؤدونها في الأماكن المُقَدَّسة: الكعبة، وجبل (أبي قبيس)، من قبل سيد مكّة عبد المطلب في تضرعه إلى الله لكي ينزل لهم الغيث. وبذلك شكَّل الاستسقاء في مكّة، طقسًا دينيًّا مهمّاً، لطبيعتهم الجافّة التي عاش فيها قريش آنذاك. كذلك استعرض عادات أهل مكّة أيضاً بطلب الاستسقاء، إنّهم إذا جدبوا، رشوا على أنفسهم الماء، وتطيبوا، وطافوا بالكعبة، ولبسوا ملابسهم بالمقلوب تيمناً بانقلاب الحال، وصعدوا بالبقر جبل (أبي قبيس) تيمناً بمغيب الشّمس وانعقاد الغيوم، وهطول المطر[٤].

وذهب سمَّار مع الرأي الذي يرى الإفاضة من عرفة إلى المزدلفة، أنّه من طقوس الاستسقاء عند العرب، فهو محاكاة رمزيّة للطّبيعة، وعلى الرّغم أنّها من طقوس الحجّ، إلّا أنّهم بهذا يُحاكون الطّبيعة في إجبار الشّمس على تلبية دعوتهم السّحريّة. أو لعلَّهم يتوخون من الإفاضة لِمّا لها علاقة بظاهر الماء، بالاتجاه إلى جبل قُزح الَّذِي يُمَثِّل إله الرعد والمطر[٥]. ويستنتج سمَّار[٦] من ذلك، أنّه يُمْكِن الاستدلال من ممارستهم الطّقسية بالإفاضة بوعي أو عن غير وعي على أنّه أحد طقُوس الاستسقاء عِنْدَ العرب قبل الإسلام.

وتطرق سمَّار إلى العلاقة بين الكعبة والمطر، التي تؤكد معتقدات العرب في مثيو الاستمطار التي اقترنت بالمُقَدَّس، أنّه إذا أصاب المطر باب الكعبة الَّذِي من شِقّ العراق كان الخِصب في تلك السّنة بالعراق، وإذا أصاب الَّذِي في شِقّ الشامِ كان الخصب بالشام، وإذا عمّ جوانب البيت كان الخِصب عاماً في البلدان[٧].

وتناول سمَّار[٨] جذور صلاة الاستسقاء التّوحيديّة، منذ عهد النبي نوح، وسيدنا إبراهيم، حينما استمطروا قومهما، وموسى (عليه السلام)، حينما ضرب بعصاه فتفجر الماء. وتطرق إلى ممارسات طقسيّة خاصّة بالاستسقاء منها غسل الثياب في أوقات الجدب، واستعمالهم ما عُرف بحجر المطر الَّذِي كان يضعونه بالماء، فيعتقدون أنَّ الغيوم ستتجمع في السَّماء، ويبدأ المطر بالنّزول، وتقديم النّذور للآلهة

---

(١) فوزي رشيد، علم الفلك بدايته وإنجازاته، (مجلة المؤرخ العربي، بغداد،ع ٥ ، ١٩٩٧)، ٢٠٧،٢٠٨.

(٢) الدينوري، الأنواء ،١٨.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٧.

(٤) أحمد الرّبيعي، قس بن ساعدة الأيادي، حياته، وخطبه، شعره، (النجف، مطبعة النعمان، ١٩٧٤م)، ٤٠، ٤١.

(٥) ينظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية، ٢/ ١٠٨.

(٦) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٨.

(٧) الثعالبي، ثمار القلوب، ٢٣.

(٨) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٨.

طلباً للمطر، فينذرون للصّنم (مَناة) الذبائح، التي اسمها يعني مناءة مفعلة من النوء، كأنهم كانوا يستمطرون عِنْدَها[1].

وخلص سمَّار[2] إلى نتيجة مفادها أنَّ طقس الاستسقاء من الإله، ربَّما توارثها عرب قبل الإسلام الإسلام ممّن سبقهم، ولكن أضافوا إليها طقُوسهم الوَثَنيَّة وتأثيرات المعتقدات الدِّينيَّة المجاورة بالاستسقاء من آلهتهم، بدلالة أنَّ أحد بواعث جلب الأصنام من قِبل عمرو بن لُحي الخُزاعي من البلقاء في بلاد الشام كان للاستسقاء بها. وهذا يؤكد اعتقاد العرب أنَّ هذه الأفعال اَلطُّقُوسية لها تأثيرها في استجابة الآلهة بدعواتهم بنزول المطر.

وممّا تقدّم تميّز عرض سمّار في سياق حديثه عن طقوس الاستسقاء، بسعة مادته وغزارة شواهده الأسطوريّة والإخباريّة، وبمحاولة واعية لربط الماء بمنظومة المقدّس في المخيال العربيّ قبل الإسلام، لا بوصفه موردًا طبيعيًا فحسب، بل بوصفه محورًا طقوسيًّا ووسيطًا بين الإنسان والغيبيّ. ويُحسب له تتبّع ثيمات كبرى متكرّرة: الرؤيا، والهاتف، والنذر، والفداء، والكهانة، والاستسقاء، وإبراز تداخلها في سرديات زمزم والمطر والخصب، وهو ما يمنح التحليل بعدًا ميثولوجيًا متماسكًا.

وأجاد سمّار في القراءة العموديّة للأسطورة، حين كشف متوازيات الفداء والنحر للماء، ووضعها ضمن بنية رمزيّة قديمة مشتركة، ممتدة من زمزم إلى أساطير الفداء الجماعيّ، ومن طقوس الاستسقاء العربيّة إلى نظائرها في العراق القديم واليمن، بما يُخرج المعتقد العربيّ من العزلة التاريخيّة ويُدرجه ضمن أفق حضاريّ أوسع.

غير أنّ الطرح، نقديًا، يميل أحيانًا إلى التوسّع التأويليّ دون ضبطٍ منهجيّ صارم؛ إذ تُعرض الروايات الميثو– إخباريّة بوصفها مفاتيح تفسيريّة شبه متكافئة، من غير تمييز كافٍ بين طبقاتها (الأسطوريّ، والإخباريّ، والدينيّ اللاحق)، ولا بين ما هو معتقد قبليّ سابق، وما أُعيدت صياغته إسلاميًّا ضمن سرديّة التّوحيد. وأنّ ربط طمر الآبار بفكرة (التحريم الطقوسيّ) أو (التكريم الأسطوريّ) يبقى افتراضًا تأويليًّا محتملًا، لكنّه يحتاج إلى مقارنة أوسع مع حالات مماثلة، أو إلى قرائن أقوى من النّصوص.

ويُلاحظ كذلك أنّ سمّار يميل إلى تفسير الطقوس الطبيعيّة تفسيرًا ميثولوجيًّا خالصًا، فيُغَلِّب الرمز والسحر على حساب العامل البيئيّ– النفسيّ؛ فالجدب والخوف الوجوديّ قد يفسّران كثيرًا من طقوس الاستسقاء دون الحاجة دائمًا إلى إرجاعها إلى وعيٍ أسطوريّ مكتمل البنية. وأنّ بعض الربط، مثل تفسير الإفاضة من عرفة بوصفها طقس استسقاء، يبقى اجتهادًا تأويليًّا جريئًا، لكنّه قابل للنقاش ويحتاج إلى حذرٍ أكبر في القطع بدلالته.

---

(١) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٨.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٩٨.

وخلاصة القول: قدّم سمّار بناءً تحليليًّا ثريًّا ومتماسكًا لميثولوجيا الماء والاستسقاء عند العرب قبل الإسلام، وكشف عمق ارتباط المقدّس بالطبيعة، غير أنّه في بعض المواضع يوسّع الدلالة الرمزيّة على حساب التفريق التاريخيّ والمنهجيّ. ومع ذلك، يبقى طرحه إضافة نوعيّة تُسهم في فهم البنية الدّينيّة والرمزيّة للمجتمع العربي القديم، وتفتح أفقًا نقديًّا خصبًا للمراجعة والتطوير.

٤- رمزيّة الماء بوصفه وسيطاً للتطهّر الرُّوحيّ والجسّديّ

كشف سمَّار عمّا كتبه عن رمزية الطهارة الدّينيّة بالمياه عن عمق جذور عدّ الماء مُقَدَّسًا ومطهِّراً في المعتقدات العربيّة القديمة، مع عقده لموازنات مع المعتقد نفسه في حضارات مجاورة لا سيّما حضارة بلاد الرافدين. وعلى وفق ما يراه في أُس اعتقادهم، أنّ الماء له قوّة رمزيّة كفيلة بطرد قوى الشّرّ، وفي المقابل تبعث التّقرّب إلى الآلهة.

والمح سمَّار بتركيز عال إلى مجالات استعمال الماء للتطهير، واستعان بروايات تاريخيّة ونقوش للاستدلال على أنّ العرب عرفوا غسل الجنابة[١]، وعرف المعينيون الوضوء بحسب ما ورد في نقوشهم بالجذر (وضأ)، ويبدو في هذا النّقش رمزيّاً أكثر منه مادّيّاً إذ إنّه يشير إلى التَّوَضُّؤُ من الشرّ والعهرّ والإيغال في إيذاء آلهة معينة والرجاء في ثوابهم الجزيل، أي أنّ الكلمة تتّفق مع الطّهارة [٢].

فضلاً عن استدلال سمَّار[٣] بشواهد آثارية، لتبين أنَّ هناك أحواضاً خصّصت للوضوء عُرفت (الميضأة)، في معابد غرب جزيرة العرب، وأحواضاً في معبد الإله (ذو غابت) في مدينة ديدان، يغتسلون به أو يتوضؤون فيه قبل الدخول إلى المعبد. وكذلك حفرت أحواض وقنوات ماء وآبار في معابد من مناطق متفرقة في بلاد العرب: (سمهر على ساحل ظفار، معبد آوام في مأرب، ومعبد عثتر في تمنع، معبد بعدان في حجَّة، وفي قرية (الفاو) عاصمة كندة، ومعبد رصف أنبي في تمنع) . ويرى سمَّار[٤] أنّ هذه المياه تستعمل للوضوء، والتهيؤ لممارسة اَلطُّقُوس الدّينيّة عند دخول المعابد، وفي طقوس التطهر من الذنوب، أو الاغتسال قبل تقديم النّذور، وكُلّ ذلك يشير إلى التطهير، الذي يُماثل طقوس التّطهّر في بلاد الرافدين لا سيّما الأرواح الخبيثة، مستدلاً من تعويذة شعريّة للإله مردوك (إله مدينة بابل).

ونقل سمَّار[٥] اعتقاد العرب، بأنّ المياه المُقَدَّسة وسيلة من وسائل الشِّفاء من السّقم واستدل برواية وهب بن منبه، التي هي صدى معتقد جاهلي في النّظر إلى قُدسِيَّة ماء زمزم. ونستدل مِمّا ذكره سمَّار عن رمزيّة الماء القُدسِيَّة، فهو: للطّهارة، والبرّكة، والشّفاء، والحماية من الأرواح الخبيثة والشّرّيرة؛ وبذلك

---

(١) ابن حبيب، المحبر، ٣١٩.

(٢) هتون الفاسي، الحياة الاجتماعية، ٢٧٢.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٠١، ١٠٢.

(٤) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٠٢.

(٥) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٠٢، ١٠٣. وينظر رواية وهب بن منبه التي أوردها، النويري، نهاية الأرب ١/ ٢٩٤، ٢٩٥.

تُجسِّد في الماء أبعادًا ما ورائية، فهو يطهّر الإنسان من الذّنوب، ويؤمنه من الشّرّ، ويهيّئه لعبور عتبة المعبد ودخوله، أو يهيئهُ لممارسة طقوسه الدّينيّة المُقَدَّسة. فهو وسيلة لتهيئة الإنسان بالانتقال من العالم الدّنيويّ المُدّنس إلى العالم المُقَدَّس.

وفي هذا الصدد يُحسب لـ (سمّار) أنّه قدّم معالجةً عميقة لرمزيّة الماء بوصفه عنصرًا مطهِّرًا ومُقدّسًا في المعتقدات العربيّة القديمة، ونجح في ربط الشواهد النصيّة بالنقوش والآثار ربطًا دلاليًّا مقنعًا، يُبرز أنّ الطهارة لم تكن ممارسةً ماديّة فحسب، بل فعلًا رمزيًّا يهدف إلى تطهير الإنسان من الشرّ والدنس والاقتراب من عالم المقدّس. وأنّ موازنته مع حضارات مجاورة، ولا سيّما بلاد الرافدين، تُكسب الطرح بعدًا مقارنًا مهمًا، وتُظهر أنّ هذا الاعتقاد جزء من منظومة دينيّة شرق أوسطيّة أوسع.

ويتميّز تحليله أيضًا بتفكيك الدلالة الرمزيّة للمفردات، كما في قراءته لجذر (وضأ) في النقوش المعينيّة، إذ انتقل بمعناه إلى البُعد الأخلاقيّ– الغيبيّ، وهو انتقال منهجيّ ذكيّ يكشف عمق التداخل بين الطهارة الجسديّة والطهارة الروحيّة في العقل الدينيّ القديم.

غير أنّ الطرح، نقديًّا، يميل إلى تعميم وظيفة التطهير بوصفها دينيّة محضة، من دون تمييز كافٍ بين الطهارة الطقسيّة والطهارة الاجتماعيّة أو الصحيّة، ولا بين ما هو شعائريّ مؤسّسيّ (داخل المعابد) وما قد يكون ممارسة عرفيّة لاحقة أُعيد تأويلها دينيًّا. إنّ اعتماد بعض الروايات الإخباريّة المتأخّرة مثل: رواية (وهب بن منبّه) بوصفها صدىً مباشرًا لمعتقد جاهليّ، يحتاج إلى مزيد من التحفّظ المنهجيّ في التّفريق بين الامتداد الثقافيّ وإعادة الصياغة الدينيّة اللاحقة.

ومع ذلك، يظلّ عرض سمّار إضافة علميّة مهمّة في إبراز الماء بوصفه عتبة رمزيّة بين الدنيويّ والمقدّس، وعنصرًا مركزيًّا في تشكيل الطقس والهويّة الدينيّة، وإن كان بحاجة إلى مزيد من الضبط في الفصل بين الرمزيّ والتاريخيّ، وبين المشترك الحضاريّ والخصوصيّة العربيّة.

٥- الماء أصل الخلق والحياة ومُنتهاها بعد الموت

يستهل سمَّار[١] حديثه عن أصل الخلق من الماء، معتمداً رواية ابن عباس المخزونة في الذاكرة الجَمْعِيّة العَرَبِيَّة القديمة والتي أُعيد إنتاجها بنزعة إسلاميّة، عن المياه الأولى التي هي منشأ الكون. وملخص هذه الأسطورة، إنّ بداية الكون هو الماء فهو أسبق المخلوقات، وعرش الله كان على الماء، انبثق من الماء دخان، فتشكّلت السّماء، وتيبس الماء فخلقت الأرض. ويبدو من هذه الرواية أنّ الماء هو أصل الخلق، فمنه انبثقت السّماء، وخلقت الأرض. ويماثل سمَّار في أهمية الماء في الخلق في الفكر العربي قبل الإسلام، والأساطير الرافدينية، التي ترد فيها أنَّ المياه الأزليّة أو المياه الأولى هي التي خلقت نفسها، وأنّها كانت المادة الأولى التي ولدت منها جميع الأشياء، وكانت المياه الأزليّة تتألف من عنصرين

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٠٣، المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ١/ ٣١.

مختلطين من الماء هما العذب وهو العنّصر المذكر والمالح وهو العنّصر المؤنث[1]. واستمرت مفاهيم وتصورات السومريين بهذا الشأن عِنْدَ البابليين[2].

ومثلما الماء أصل الخلق يحدثنا سمَّار[3] عن قُدسِيَّة المياه في معتقدات العرب بعد الموت، والتي نوجزها بالآتي:

- سقيا القبر: دعاؤهم للموتى بسقيا القبر، وهو طقس رمزيّ لارتباط الماء بالخصب وبعث الحياة، فالسّقيا تعني المطر الغزير الذِي يروي الأرض اليابسة، فيخضرُّ الكلأ، وتُدام الحياة، مثل دعوى الخنساء وقيس بن الخطيم بـ (سُقيا الغوادي) لموتاهم[4]. وهذا الطّقس يمكن أن يفسر بتواصل الأرض التي تمثل الموت مع السّماء ممثلة للخير والبركة، واعتقدوا أنّ المطر ماء سماويّ مقدس بنزوله على القبر يبعث الحياة، واستجابة الدّعوة دليل على الرضّا الإلهيّ على الميت.
- أسطورة الهامة وثنائيّة العطش والمطالبة بالثّأر: يتمثل معتقد الهامة (أشبه بالطائر)، إذا قتل قتيل خرجت من رأسه هامة، فإذا لم يؤخذ بثأره نادت الهامة على قبره اسقوني فإنِّي صدية (عطشى)[5]. فرمزيّة الثّأر هو العطش، بينما يرمز للثّأر بالسّقيا. وهذا مبعث ارتباط مقدّس بين الماء والثّأر (تحقيق العدالة في معتقدهم).

يُسجَّل لـ (سمّار) في حديثه عن الماء أصل الخلق والحياة ومُنتهاها بعد الموت، أن في الخلق معالجةً مركّبة، تبدأ من الذاكرة الأسطوريّة العربيّة وأعيد إنتاجها في الروايات الإسلاميّة المبكّرة، ولا سيّما رواية ابن عبّاس، ثم وسّع أفق التحليل بربطها بالتصوّرات الكونيّة في حضارات بلاد الرافدين. وهذه المنهجيّة الموازنة تكشف عن استمراريّة بنيويّة للفكرة أكثر من كونها مجرّد تشابه عابر؛ فالماء يظهر بوصفه المادّة الأولى، والوسط الكونيّ الذي انبثق منه النظام، وهو ما يضع المخيال العربي قبل الإسلام ضمن أفق أسطوريّ كونيّ مشترك.

وتكمن قوّة طرحه في إظهار الماء لا بوصفه عنصر طبيعي فحسب، بل مبدأ أنطولوجيّ سابق على التكوين، ومصدر للحياة والنظام، وهو ما يفسّر انتقال قداسته من لحظة الخلق الأولى إلى طقوس ما بعد الموت. فالاستمراريّة الرمزيّة بين الماء بوصفه أصل الوجود، والماء بوصفه أداة بعث وتجديد بعد الموت، تُعدّ من أكثر النقاط إقناعًا في عرضه.

---

(١) تقي الدباغ، الفكر الديني القديم، (بغداد، دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٢م)، ١٦.

(٢) ينظر تفصيلات أكثر: عبد الرحمن يونس عبد الرحمن الخطيب، المياه في حضارة بلاد الرافدين، أطروحة دكتوراه منشورة، (كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠١٠م)، ١٧٠.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٠٤، ١٠٦.

(٤) ينظر: أبو يزيد قيس بن الخطيم، ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد، (بيروت، دار صادر، د.ت)، ٢٣٧؛ الخنساء، ديوان الخنساء، ١٨.

(٥) ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤١/٤؛ أبو عبيدة، النقائض ،٦٥/١.

وفي تحليله لطقس سقيا القبر، يوفّق سمّار في قراءة الدعاء بالمطر لا بوصفه تعبيرًا عاطفيًّا فحسب، بل بوصفه فعل رمزيّ يتأسّس على اعتقاد عميق بأنّ الماء قادر على إعادة الحياة، أو على الأقل ضمان خصوبة رمزيّة للميت في عالمه الآخر. وأنّ ربطه بين السقيا والرضا الإلهيّ يفتح أفقًا لفهم العلاقة بين المطر والعدالة الكونيّة في المخيال العربيّ القديم.

أمّا معالجته لأسطورة الهامة، فهي من أكثر المقاطع دلالة، إذ يكشف عبرها عن ثنائيّة عميقة: العطش/ السقيا بوصفها ترميزًا للظلم/ العدالة، ولتعليق النظام الكونيّ إلى أن يُستعاد التوازن بالأخذ بالثأر. وهنا يتحوّل الماء من رمز للحياة إلى أداة أخلاقيّة– كونيّة لا يكتمل معناها إلا بتحقيق العدالة، وهو تحليل يضيء جانبًا مهمًا من التداخل بين المقدّس والعرفيّ في المجتمع الجاهليّ.

ومع ذلك، يُلاحظ نقديًّا أنّ سمّار يستثمر الرّواية الإسلاميّة المبكّرة بوصفها تجسيداً مباشرًا للمخيال الجاهليّ، من دون تفكيك كافٍ لآليات إعادة الصياغة العقديّة التي خضعت لها هذه الأساطير في السياق الإسلاميّ. وأنّ التماثل مع الأساطير الرافدينيّة، على أهميّتها، كانت تحتاج إلى تحديد أوضح لمسارات الانتقال الثقافي أو حدود التشابه البنيويّ، تفاديًا لتحويل الموازنة إلى تماثل مطلق.

وعلى الرّغم من هذه الملاحظات، فإنّ طرح سمّار يُقدّم رؤية متماسكة للماء بوصفه مبدأ الخلق، ورمز البعث، وضامن العدالة، ويُسهم في تعميق فهمنا للمقدّس المائيّ في الوعي العربيّ قبل الإسلام، بوصفه عنصرًا يربط بين البداية الكونيّة والنهاية الإنسانيّة ضمن نسق رمزي واحد.

المبحث الثالث

تقديس الحيوان وعبادته

استعرض سمَّار معتقد تقديس الحيوانات عند العرب قبل الإسلام، وركز على الأسباب التي دفعتهم إلى تقديس عدد من الحيوانات دون غيرها. وربَّما في اعتقاده أنَّ ذلك راجع إلى أهميتها في حياتهم اليومية، واختلف هذا التَّقديس من قبيلة إلى أخرى ومن منطقة إلى أخرى، أي لم يكن معتقد تقديس الحيوانات موحدًا عند عموم العرب قبل الإسلام، وربَّما راجع إلى تباين الظروف الجغرافيّة والاقتصاديّة التي ألقت بظلالها على هذه المعتقدات. وتساءل سمَّار[1] عن دوافع الارتقاء ببعض الحيوانات للقداسة أكثر من غيرها؟ مؤكداً أنّ هذا التَّقديس وصل حدّ العبادة لبعضها. وقدَّم صورة للتماثل بين معتقدات العرب في تقديس الحيوانات ومعتقدات الشّرق الأدنى القديم، ولا سيما مع بلاد الرافدين .

تناول سمَّار[2] في حديثه أولاً: المُقَدَّس من الحيوانات، وأعطى أولوية لتقديس الثّور، وناقش بعدها الحيوانات المحرمة للآلهة: البحيرة والسَّائبة والوصيلة، والفرع، والحام. واستعرض معتقد (تقديس القرابين الحيوانيّة) بما في ذلك الهدي، وصيد الوعل. وركز في حديثه عن عبادة الحيوان، والآلهة على هيأة حيوانيّة، وأخيراً تناول الرّموز الحيوانيّة للآلهة.

أولاً: المُقَدَّس من الحيوانات

استعرض سمَّار[3] شواهد كثيرة من المعتقدات العربيّة القديمة عن تقديس الحيوانات، إذ عُدّ جزءًا من فكرهم الدّيني والرّمزي المرتبط بالقوّة والحمايّة والخصوبة. بدليل ما كان يشاع عند العرب قبل الإسلام من تسمية أبنائهم بأسماء حيوانات، ولعلّ السّبب كان من مظاهر تقديس الحَيَوَان أو التيمن به، منها: القطامي(الصقر)؛ الأسد وأسمائه: عنبس، وحيدرة، وأسامة، وهرثمة؛ والذئب وأسمائه: أوس، وذؤالة، ونهشل؛ وكلثوم (الفيل)؛ والحنش والأرقم (الحيَّات)؛ والهيثم (فرخ العقاب)؛ وعكرمة (الحمامة)؛ وجندب (الجرادة)؛ والذر (أصغر النمل)[4].

وسنستعرض الحيوانات المُقَدَّسة في المعتقدات العربية قبل الإسلام على وفق ما ذكرها سمَّار:

١- تقديس الثّور:

رأى سمَّار[5] إنَّ الثّور هو أكثر الحيوانات قداسة عند العرب، وجذر لقداسته في معتقدات الشّرق الأدنى القديم؛ وذلك لأهميته في الخصب وحياتهم اليوميّة والاقتصاديّة. فقد شُبه الثّور في الفكر الرّافديني

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١١٣.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١١٣، ١١٤.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٢٦.

(٤) الدينوري، أدب الكاتب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط٤، مصر، مكتبة السعادة، ١٩٦٣ م)، ٥٩.

(٥) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١١٤، ١١٧.

القديم بالقمر، فهو يُجسِّد الدّورة الطَّبِيعِيَّة للنمو والاعتدال. واقترن بآلهة منها الإله إنكي (إله الماء، والأرض، والحكمة)، إذ شُبّه بالثّور. والإله مردوخ كبير الآلهة البابلية، يعني اسمه (آمار – أوتو)، الَّذِي ورد في النَّصوص السّومريّة (عجل الإله شمش)· وتجسّد الثّور في الأساطير السّومريّة، بأنّه مصدراً للقوّة المدمرة على وفق ما جاء في ملحمة كلكامش التي تمثل الجفاف والقوة التّدميريّة، لكنّه في الوقت نفسه جسّد القوّة التي تقف في مواجهة التَّحديات، كذلك قدس الثّور في معتقدات المصر القديمة، مثل الإله أبيس الذي ارتبط بالخصوبة والقدرة على إحياء الأرض، ويحزنون أيما حزن حال موت الثّور (أبيس)، في الدّيانة المصرية القديمة.

أمّا قُدسِيَّة الثّور في المعتقدات الكنعانيّة، فأشار إليها سمَّار[١]، إذ كان الثّور من رموز إلههم (إيل) أبو الآلهة، والإله (بعل/ هدد) الإله الرئيس في سوريَّة، وحَظي الثّور بقُدسِيَّة أيضاً من قبل بني إسرائيل، إذ عُبد من قبلهم بهيأة عجلاً ذهبيّاً. وصوُّر الثّور في المعتقدات الإيرانيّة القديمة بالثّور السّماويّ الذي قتل من قبل إله الشّر أهريمن، وتبعثرت أعضاء جسده على الأرض فأخصبت. وطقس ذبح الثّور في الدّيانة الميثرائية لزيادة خصب الأرض والنماء، يُجسِّد أهميّة الثّور في المعتقدات الآرية.

وتطرق سمَّار[٢]إلى قُدسِيَّة الثّور في بلاد الأناضول، الذي يُعدّ رمزًا قويًّا للخصوبة والزراعة. وصور في نقوش وتماثيل عدّة بوصفه إلهاً يمثل القوّة الذّكوريّة والخصوبة الزراعيّة. وظهر الثّور معبراً عن الإله الذكر الدال على الخصوبة، والذي يرتبط بالإله الأم، وهذا التوصيف متأتٍ من طبيعته الذّكوريّة وصفاته الخصبيّة. وقدس الثّور في الدّيانة الحثية، وهو عندهم إله للطّقس، قدموا له القرابين، مثل الكباش.

أمّا عن قُدسِيَّة الثّور في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام، فعلى وفق رأي سمَّار، ثمّة تماثل كبير مع معتقدات الشّرق الأدنى القديم، إذ يعد الثّور رمزاً للخصب، وقرناه تماثل القمر. وكذلك ارتقائه إلى معبودٍ عِنْدَ قسماً منهم، بدلالة دخوله في تركيب بعض الأسماء عبد ثور، ومنهم (أُبي بن كعب بن ثور)[٣]. وأيضاً إنّ البقر اسم لصنم على صورة ثور اجتمعت بطون من قبيلة هَمدْان، وبنو عبد إل وبنو سبع بن زيد بن أوسلة، وبنو عبد بن زيد بن جشم بن حاشد بن جشم على عبادته [٤]، وهذا يعزز ارتباط الثّور والخصوبة الإلهيّة.

واستعرض سمَّار قُدسِيَّة الثّور في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام، والتي نلخصها بالآتي:

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١١٨، ١١٩.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١١٩، ١٢٠.

(٣) جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، (بيروت، دار الساقي، ٢٠١٣م)، ٨٠.

(٤)الهمداني ، الإكليل، ٢/٢.

أ- ظهر الثّور في الروايات الميثولوجية العربيّة، إذ يُنسب إليه في قصة الخلق العربيّة القدرة على حمل الكون على ظهره وقرنه. فهو هنا كائناً مُقَدَّسًا له إسهاماً محوريّاً في قصة خلق الكون.

ب- يُعدّ الثّور رمزاً للخصوبة في سردية ميثولوجية، صوَّرته ثوراً مقدّساً نزل من الجنّة مع هبوط آدم إلى الأرض، إذ أنزل الله إليه ثوراً أحمر، فكان يحرث عليه، ويمسح العرق عن جبينه[١].

ت- ارتبط الثّور بطقوس الاستسقاء في معتقدات العرب قبل الإسلام، لأنّه يُجسِّد اقتران الثّور بالمياه حينما يتطلب الأمر استدعاء الآلهة لها؛ طلباً للمطر. حَتَّى غدت طقُوس دينيَّة مُقدّسة تَمَثَّلت بحرصهم على ممارستها؛ وذلك حينما يصيبهم الجدب، وينحبس عنهم المطر مدّة، تجعلهم يُعانون من ذلك؛ لذا عمدوا إلى ما يُسمّى بـ (صلاة الاستسقاء).

ث- ذهب الظَّن بـ (سمَّار) إلى أنّ الكبش الَّذِي ذبحه إبراهيم وفدى به ابنه إسماعيل (عليهما السلام) هو (ثوراً سماوياً)، وذلك طلباً للخصب في منطقة جدبة، يشح فيها الماء، فهي طقُوس استسقاء مُبكّر مُورست في جزيرة العرب، وكذلك إنَّ (الافتداء بالكبش) هو ارتباط قُدسِيَّة ذبح الكبش السّماويّ (الَّذِي افترضه ثُّوراً) بقرنيّ الكبش (الثّور) اللذان عُلقا على جدار الكعبة.

ج- اتخذ رأس الثّور رمزاً للعاصمة الحِميرية، لأنّه رمز القوّة والحمايّة.

ح- يُعدّ الثّور أداة لإدراك الغيب والتواصل مع القوى الماورائيّة، بدلالة، "إنَّ تعبيره يدل على سيّد شديد البأس، كثير النفع والعون، موافق مطواع، وربَّما دل على الشّباب الجميل؛ لأنّه من أسمائه. وتدل رؤيته أيضاً على ثوران الفتنة، أو العون على ما يذلل الأمور الصعاب، لا سيّما لأرباب الحرف والزّراعة والإنشاء. وربَّما دلّت رؤيته على الذهول. ورؤية الثّور الأبلق فرح وسرور، والأسود سؤدد أو شفاء للمريض، وفي وجه آخر ربَّما دلَّ على الجنون؛ لأنَّه من أسمائه"[٢].

خ- ظن سمَّار[٣] أن جلد الثّور كان ذات يوم ذا قداسة، أو ربَّما كان الكهنة والسَّدَنَة هم أوّل من استعمله على أساس أنّه جزءِ من الثّور الإلهي المُقَدَّس. وهذا يدل على استعمال أجزاء من جسمه في الطقُوس الدّينيّة (طقس الاستسقاء).

يتضح مِمّا ذكره سمَّار عن قُدسِيَّة الثّور في معتقدات العرب قبل الإسلام ومعتقدات الشّرق الأدنى القديم أنّ هناك تماثلاً واضحاً بينهما، كون الثّور رمزًا للخصب والنماء، ومحور طقوس الاستسقاء الدّينيّة لنزول الغيث، ورمزيته الأسطوريّة في عملية خلق الكون، وحضوره في الأساطير بوصفه حيواناً ارتبط بآلهة عدّة، وكان من رموزها الثّور لقوته وقدرته على الأخصاب.

---

(١) محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، (ط٢، بيروت، دار الفارابي للنشر، ٢٠٠٥م)،١/٢٢٧.

(٢) التدميري، حياة الحيوان الكبرى، ١/ ٢٦٣.

(٣) فضل بن عمار العَمّاري، الدم المقُدّس عند العرب، (الرياض، مكتبة التوبي، ٢٠٠٤م)، ١٦٦. وينظر: تفصيلات أكثر عن جلود البقر والثيران، أبو سعيد الحسن السكري (ت: ٢٧٥هـ/٨٨٨م)، شرح أشعار الهُذليين، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (القاهرة، مطبعة المدني، د.ت)، ١/ ٢٨١، ٢/ ٥٦٩.

هذا وقد تميّز طرح سمّار عن قُدسيّة الثور، بسعة أفقه الموازن، إذ نجح في إدراج الرمز الحيوانيّ ضمن شبكة دلاليّة عابرة للثقافات، ممتدّة من وادي الرافدين ومصر والأناضول، وصولًا إلى المعتقدات العربيّة قبل الإسلام. وهذه المقاربة تمنح دراسته قيمة معرفيّة واضحة، لأنها تُخرج الثور من كونه عنصرًا محليًّا إلى كونه رمزًا كونيًّا للخصب والقوّة والنظام الطبيعيّ.

ومن أبرز إيجابيات عرضه، أنّه ربط القداسة بالوظيفة الاقتصاديّة والاجتماعيّة؛ فالثور ليس مقدّسًا لذاته فحسب، بل لأنّه عماد الزراعة والخصب ودورة الحياة، وهو ما ينسجم مع مناهج الأنثروبولوجيّا الدينيّة التي ترى المقدّس امتدادًا للحاجة المعيشيّة. ويُحسب له وعيه بالبعد الرمزي للثور، ولا سيّما اقتران قرنيه بالقمر، بما يحيل إلى الزمن والدورة الكونيّة، لا إلى القوّة الجسديّة وحدها.

كذلك، يُسجَّل لـ (سمّار) غنى الشواهد الأسطوريّة التي استحضرها في السياق العربيّ قبل الإسلام: من حمل الثور للكون، إلى نزوله مع آدم، إلى حضوره في طقوس الاستسقاء، وهي شواهد تُظهر أنّ الثور لم يكن مجرّد رمز زراعيّ، بل كائنًا ميثولوجيًّا فاعلًا في تصوّر الخلق والخصب والغيب . وأنّ ربطه بين طقوس الذّبح، والاستسقاء، وقرني الكبش المعلّقين بالكعبة، يقدّم قراءة جريئة في تفكيك الرموز، ويكشف عن محاولته ردّ الطقوس الإبراهيميّة إلى أصول رمزيّة أقدم.

غير أنّ الملاحظة النقديّة الأساس على هذا الطرح، تكمن في اتّساع دائرة الاستنتاج الرمزيّ أحيانًا إلى حدّ الافتراض؛ ولا سيّما في تحويل الكبش الإبراهيميّ إلى (ثور سماويّ)، وهو استنتاج يحتاج إلى حذر منهجيّ أكبر، وفصل أوضح بين الرمز الأسطوريّ والتأويل الإسقاطيّ. وأنّ بعض الشواهد (التعبير بالرؤى وتأويل الأحلام) تنتمي إلى سياقات معرفيّة لاحقة، وكان من الأجدر ضبطها تاريخيًّا عند توظيفها في تفسير المعتقد الجاهليّ.

وخلاصة القول: إنّ معالجة سمّار لقُدسيّة الثور غنيّة ومركّبة، تكشف عن فهم عميق لتشابك الأسطورة بالدين والاقتصاد والرمز، وتؤكّد أنّ الثور كان أحد أعمدة المخيال المقدّس في الشّرق الأدنى والعرب قبل الإسلام، غير أنّ الطرح – نقديًّا – يحتاج إلى ضبط أوضح للفروق بين المشترك الرمزيّ، والخصوصيّة التاريخيّة، والتأويل الافتراضيّ، كي لا تتحوّل الوفرة المقارِنة إلى تعميمٍ رمزيٍّ واسع.

٢– قداسة النّاقة عند قسم من العرب

حُظيت النّاقة على وفق سمّار[١]، بقُدسِيَّة من قبل بعض القبائل العربية، فقد قَدّست قبيلة إياد ناقة أبي دواد الإيادي يقال لها الزباء إلى حدّ أنّها باتت تقرر مصيرهم، فلمّا أصابتهم السّنة (الجدب)، تفرقوا ثلاث فرق، فرقة سلكت في البحر فهلكت، وفرقة قصدت اليمن فَسَلَمت، وفرقة قصدت أرض بكر بن وائل فنزلوا على الحارث بن همّام[٢]؛ وكان السّبب في ذلك أنّهم أرسلوا الزباء وقالوا إنّها ناقة ميمونة،

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٢٦.

(٢) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ١٦/ ٤٠٧.

فخلوها فحيث توجهت، فاتبعوها، وكذلك كانوا يفعلون إذا أرادوا نجعة، فخرجت تخوض العرب حَتَّى بركت بفناء الحارث بن همّام وكان أكرم النَّاس جواراً، وهو جار أبي دواد المضروب به المثل(١).

ويرى سمَّار(٢) أنّ ناقة البسوس حظيت بقيمة رمزية كبيرة في ميثولوجيا العرب، وهي من بقايا تقديس النّاقة، وتوارثوا رمزية حرمتها وأنّ انتهاكها يُعدّ خرقاً للمُقدّس، فضلاً عن خرق حمى كُليب بن وائل المُقَدَّس، وقاد هذا الانتهاك إلى حرب بين قبيلتي بكر وتغلب.

وسجل سمَّار(٣) في حديثه عن المُقَدَّس الحيوانيّ، قُدسِيَّة الناقة من قبل الثموديين، بدليل ما أظهرته بعض النّقوش الثمودية وكتاباتهم التي أكدت قدسيّتها. وكانت النَّاقَة حيوانهم المُقَدَّس والمُحرّم، بدليل ناقة الله في قصة النبي صالح، وبقتلها انتهكوا المُقَدَّس.

ويبدو من عرض سمار لقدسية الناقة، كانت رمزاً للقداسة والبركة والتوجيه الإلهيّ/ الرمزيّ في حياة القبائل، وتحويلها إلى كائن محكّم لمصير الناس يذكّر بتقديس الحيوانات في ثقافات الشّرق الأدنى. وأنّ ميثولوجيا العرب القديمة عن الناقة تكشف عن تكامل بين الحيوان والمقدّس والسّلطة الاجتماعيّة، أي أنّ الحيوان يصبح وسيطًا بين البشر والقوى العليا أو المقدّسة.

٣–قداسة الغراب في ميثولوجيا العرب

على الرّغم من أنّ الغراب كان رمزاً للشؤم في معتقدات عدّة بما فيها العربيّة أيضًا. إلا أنّ سمَّار(٤) رأى ثمّة توجهاً ميتافيزيقيًا قُدسيًّا لهذا الحيوان في بعض القصّص، كما في أسطورة عبد المطلب الذي وُظف الغراب فيها، بتحديد موقع بئر زمزم. وبذلك أدى الغراب في هذه الأسطورة إسهاماً مُقَدَّسًا؛ بوصفه ناقلًا للرسائل الإلهيّة التي تلقاها عبد المطلب للبحث عن الماء المُقَدَّس.

٤– تقديس الأرنب

يرى سمَّار(٥) أنّ الأرنب حيواناً مُقَدَّسًا في الميثولوجيا العربيّة، لأنّه يبعد قوى الشّرّ، لذا علقوا كعب الأرنب بوصفها تميمة حماية ضدّ الجن والأرواح الشّريرة، بدليل قولهم أنَّ من علق كعب أرنب لم تصبه عين ولا سحر؛ لأنّ الجنّ تهرب من الأرنب؛ لأنَّها تحيض وليست من مطايا الجنّ(٦). إنَّ هذا الفعل يرسخ في حماية الأفراد أنّ الأرنب يقيهم من الحسّد والسّحر.

---

(١) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ١٦/ ٤٠٨.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٢٧، محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، ٢٨٣.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٢٧.

(٤) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٢٨، الأزرقي، أخبار مكة، ٤٢/٢.

(٥) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٢٨، ١٢٩.

(٦) الأبشهي، المستطرف في كل فن مستظرف، ١٧٩/٢.

فضلاً عمّا تحدث به سمَّار[1] عن قُدسِيَّة الحيوانات، فقد امتد حديثه إلى فعاليات طقسية أخرى وهي النفرة، الدالة على قداسة الحيوان أيضاً، منها: تعليق أسنان الثعلب والهرّة على الأطفال، لحمايتهم من خطف الجن أو الحسد، مِمّا يبرر سبب قدسيتها؛ لأنّها دور تقيهم من القوى الشّريرة. وتُعدّ رموز لتوفّر الأمان النّفسي والعقليّ مِمّا قد يتعرض له الإنسان من أذى.

وصفوة القول فيما تحدث به سمَّار عن المُقَدَّس من الحيوانات، أنّها لم ينفرد فيها العرب قبل الإسلام فحسب، بل هي مشتركات طقسية ومعتقداتية تتماثل مع معتقدات الشّرق الأدنى القديم. فمثلما قدست حيوانات في معتقدات رافدينية ومصرية قديمة، أمثال: الثّور والغراب وعدّت رموزاً للقوة والخصب، كذلك العرب اعتقدوا بتقديسها بوصفها رموزًا للقوّة والحمايّة. فضلاً عمّا تحمله حيوانات في المعتقدات العربيّة القديمة من رموز دينيّة، مثل: النّاقة، والغزال، والغراب، عُدّت مُقدّسة وأدت وظائف مهمّة في طقوس ومعتقدات جسّدت حاجة الإنسان العربي إلى الموائمة مع الطبيعة والقوى الشّريرة.

ثانياً: تقديس الحيوانات المحرمة للطواغيت

١- **البحيرة:** حسم سمَّار[2] جدل الروايات المختلفة عن تعريف البحيرة وسبب تقديسها، وتوصل إلى أنّها النَّاقَة أو الشّاة أو كلاهما إذا أنتجت خمساً أو سبع أبطن والأرجح خمساً، وكان آخر نتاجها أنثى؛ لذا قُدست ببَحر (شق) أُذنها، ويحرِّمون وبرُها ولحمُها وظهرها ولبنها (أي منافعها) على النّساء، ويحلون ذلك للرجال حَتَّى تموت، فإذا ماتت اشترك الرجل والنّساء في أكلها، أما إذا كان آخر نتاجها ذكر، فيذبحونه ويأكله الرجال دون النّساء. وجسّدت هذه اَلطُّقُوس العلاقة بين الإنسان والإله في الدّيانة الوثنية قبل الإسلام، إذ اعتقدوا أنّ هذه الحيوانات خصّصت للآلهة لضمان الخصب.

٢- **السَّائبة:** يخلص سمَّار[3] بعد عرضه لروايات اختلفت في تحديد مفهوم السَّائبة، بقوله: إنَّ هناك اختلافاً في الروايات عن السَّائبة، ولا سيّما العدد الَّذِي تلده الأنعام لكي (تُسيب)، ولكن على العموم أنَّ السَّائبة من النذور التي كانت تقدَّم للأصنام، ولا تكن إلا من الإبل، ينذرها الرجل لأمر ما، فتترك للآلة، وتُقدّس إذ لا يحق لأحد أن يركبها أو يحمل عليها ولا تمنع من الماء أو مرعى. ويبدو أنّ هذا النوع من الحيوانات خُصّص بوصفه جزءاً من طقوس دينيّة يتوخّون منها طلب البركة والخصوبة.

٣- **الوصيلة:** توصل سمَّار[4] إلى تعريف محدد لما يُعرف بـ (الوصيلة)، على الرّغم من تناقض تناقض الرّوايات وتشابكها، إلا أنّه حسم الجدل الدائر عن مفهومها، إذ لحظ أنَّ هناك اختلافاً في الرّوايات التي فسّرت قُدسِيَّة الوصيلة، وذلك في جعل الوصيلة من الإبل، إذا كان أول نتاجها أنثى ثم

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٣٠، ١٣٢.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٣٠، ١٣٢.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٣٢، ١٣٣.

(٤) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٣٢، ١٣٣.

تثني بأنثى، فكانوا يسيبونها للطواغيت (الأصنام)، أمّا في الشّاة فهناك من يرى إنّها إذا ولدت ستة أبطن وفي رواية سبعة أبطن، وفي أخر نتاجها توأم (ذكر وأنثى) فيقال: وصلت أخاها فيترتب على ذلك أن يحلّ لبنها للرجال ويحرمونه على النّساء، أمّا الذكر فيأكل منه الرجال والنّساء.

٤- **الحامّ:** خلص سمَّار [١] إلى تعريف واضح لمصطلح (الحامّ)، هو فحل الإبل الَّذِي ينتج من صُلبه عشرة أبطن فيُحمى ظهره أي يعفى من الحمل وينذر للأصنام.

٥- **الفَرَعَ:** هو أول ما تلد النَّاقَة، وكانوا يذبحونه لآلهتهم، وكان الرجل إذا تمت إبله مائة، قدَّم بكراً فذبحه لصنمه، فذلك الفرع[٢]. أمّا لماذا يذبح الفَرَعَ بوصفه قرباناً للآلهة؟ هذا ما يطلعنا عليه سمَّار [٣] هو رجاء البركة في الأم وكثرة نسلها.

يتضح مِمّا ذكره سمَّار عن البحيرة والسَّائبة والوصيلة والحامّ والفَرَعَ، ورمزيَّتهما الدّينيّة المتمثلة بالتّقرّب إلى الآلهة،ارتباطهم بطقوس أُريد منها التّقرّب إلى الآلهة، لا سيّما في معتقد الخصب وزيادة النّسل، الأمر الذي يمثل الفهم الدّينيّ والاقتصاديّ لهذه الممارسات بوصفها آلية من آليات التحكم في القوى الطَّبِيعِيَّة، والخصوبة، والحماية.

كذلك إن تقديس الحيوانات المحرمة للآلهة في المعتقدات الدّينيّة الجاهلية لها ارتباط وثيق بالطُّقُوس الدّينيّة التي تُؤدى لتقريب الإنسان من الآلهة. فالحيوانات المُقَدَّسة: مثل البحيرة والسَّائبة والوصيلة والحام والفرع، تُمثل رموزاً للخيرات الطَّبِيعِيَّة مثل: الخصب، والنماء، والحماية. وعلى الرّغم من بعض الاختلافات في التّفصيلات للرّوايات التي ذكرها، إلا أنّ هناك اتفاقاًعلى تقديسها وتقديمها قرباناً للآلهة لطلب رضاها.

ثالثاً: طقوس تقديس القرابين الحيوانيّة

١- الهدي

يُعدّ تقديس الهدي (الحيوانات المهداة للآلهة) من أكثر مظاهر تقديس الحيوانات. وشَخَصَ سمَّار[٤] مظاهر تقديسها قبل الإسلام، فقد كانوا يُحرمون ركوب الهدي من الأبل (البَدنَة)، ومن مظاهر تقديسها كانوا يقلدون الهدي؛ لكي يعرف أنّها مُهداة للآلهة، ويشعرون الْبَدَنَةَ، وإشعارها، هو كشط جلد البَدَنَةَ حَتَّى يسيل دمها ثُمّ يسلته فيكون ذلك علامة كونها هدياً. أو شق أُذن الحَيَوَان ليصير علامة، وغير ذلك من الوسم، لتمييزها عن بقية الحيوانات. ويُقدسونها بشكل خاصّ في مناسك الحجّ، كما في أيام مِنى، إذ إن ذبحها بوصفها مُقدَّمة للطواغيت والأصنام، هذا التَّقديس يرتبط بعمليات (الإشعار)

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٣٦.

(٢) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٣/ ١٣٦؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٨٨/١.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٣٦.

(٤) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٣٨.

و(الوسم) التي تُمارس لتحديد الحيوان المهداة، إذ يُشريح جلد البَدنَة أو يُشق أذنها لتصبح علامة على كونها هدية للإله. ويُعدّ إسالة دم الهدي عملًا مُقَدَّسًا، فهو طقس دينيّ رمزيّ يهدف إلى التّقرّب إلى الآلهة. وارتبط التَّقديس بالدِّماء بوصفها وسيلة لإرضاء الآلهة وضمان تحقيق لصاحب النّذر ما يطلبه من الآلهة، ولا سيّما ما كان يُهدى في أيام الحجّ، وما يُذبح من الهدي على منى.

٢- العتيرة

خَلَصَ سمَّار[١] في حديثه عن العتائر، هي الذبائح التي تُذبح عِنْدَ الأصنام، وفي الأغلب كانت تُذبح في شهر رجب، لأنَّه من الأشهر الحُرم عِنْدَ العرب، لذلك أُطلقت عليها (الرجبيّة)، وأطلق عليها أيضاً (النسيكة) أي الّتي تُعتر (تقدَّم للذبح)، ويصب دمُها على رأس الصَّنم، وكانت من نذور أهل الجَاهِلِيّة لأصنامهم.

ويبدو أنّ العتيرة تذبح بها نوع معين من الحيوانات (مثل الإبل أو الأغنام) ويصب دمها على رأس الصَّنم. هذا الفعل يهدف إلى كسب رضا الآلهة، لكي تزيد من ثروة مقدّم العتيرة أي، استجابة لطلبات صاحب النّذر الخاصّة بزيادة ثروته الحيوانيّة من الأنعام.

٣- صيد الوعل وتقديمه قربانًا

يرى سمَّار[٢] أنّ الوعل أكتسب في مملكة سبأ القُدسِيَّة؛ لارتباطه بالطُّقُوس الدِّينيَّة التي أداها أهل اليمن عِنْدَ طلب الاستسقاء من الآلهة بإنزال المطر والذِي عُرف بـ (صيد الوعل) الصَّيد الديني للإله عثتر.

إنّ صيد الوعل على وفق ما ذكرته الباحثة أسمهان الجرو هو الصَّيد المُقَدَّس عُرف منذ بداية الألف الأول قبل الميلاد بحسب ما أشارت إليه عدد من النقوش، وكان هذا الطّقس يؤدّى من قبل الملُوك، يرافقهم الكهنة، وكبار رجال الدولة، ويُقام للإله عثتر، وكانت الحَيْوَانَات التي تصطاد في هذا الطّقس، هي: (الوعل، والبقر الوحشي)، وتقدَّم قرابين للإله عثتر أو الإله تالب[٣].

ويبدو من حديث (سمّار) أن جميع هذه الممارسات: (الهدي، والعتيرة، وصيد الوعل)، تؤكد أن الحيوانات تصبح مقدسة عبر الوسم أو الذبح أو الاستخدام الطقسي، وتستمد قدسيتها من الارتباط بالآلهة أو القوى الخارقة. ولم تكن الحيوانات المقدسة مجرد كائنات عادية، بل وسيط بين الإنسان والقوى الإلهيّة، يستمد قدسيتها من ارتباطها بالآلهة أو بالطقوس الدينية. وتقديسها يُظهر التقاطع بين الدين والطبيعة والمجتمع والسياسة، إذ تُستخدم لضمان البركة، والخصوبة، وتحقيق مصالح دنيوية، وتجسّد

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤٠.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤٠، ابن الكلبي، الأصنام، ٦٣.

(٣) أسمهان الجرو، الديانة عند قدماء اليمنيين، ٣٥٥.

البنية الاجتماعيّة والدينيّة للقبائل. وأن الطقوس المرتبطة بها (وسم، وذبح، وصيد) تُبرز البعد الرمزيّ والطقسيّ للحيوان، وتحوله إلى رمز متعدد الأبعاد: دينيّ، واجتماعيّ، واقتصاديّ، وسياسيّ في آن واحد.

رابعاً: تقديس الحيوان بين العبادة والطوطمية

١- تقديس الأبل وعبادته

خلص سمَّار[١] إلى أن قبيلة تميم عَبدَت جَمَل أسود، وعدّته من آلهتها المُقَدَّسين، وكانت تصطحبه في المعارك؛ ليمدها بالنّصر، بدلالة ما جاء في قصة اصطحابها لبعيرين مجللين مُقيَّدين في معركة يوم الزوَيرين (بين بكر بن وائل وتميم)، وتركوهما بين الصَّفين معقولين، وسَمُّوهُما زُورَين (يعني إلَهَيْن)، واستمرت تميم عبادتها للجمل حتّى وفادتها على الرسول وإسلامها، بدليل مخاطبة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لهم: "إنِّي خَير لكُم من العُزى ولاتها ومن الجمل الأسود الَّذِي تعبدون من دون الله"[٢].

مِمّا تقدَّم كانت الأبل مُقدّسة عند العرب قبل الإسلام، تصل حدّ العبادة، وراجع تقديسها إلى أهميّتها في البيئة الصّحراويّة.

٢- تقديس فرس اليعبوب وعبادته

ذكر سمَّار[٣] إنّ قبيلة جديلة طيء عَبدَت صنم الْيَعْبُوبُ (فرس يعبوب: أي سَرِيعُ العدوِ)، قبيلة طيء عبدت اليعبوب (فرس يعبوب)، وكذلك عَبدت قبيلة خيوان من حمير الفرس الذي أطلق عليه (يعوق)، وهو على صورة فرس. ولم يُلمح إلى أسباب هذه العبادة والتَّقديس، ولكن يفهم من أسم الفرس ومواصفاته، التي ترمز للسّرعة في المعارك والقوّة فيها. وهذا يُجسّد كيف قَرَنَ العرب قوتهم القتاليّة وقدرتهم على النّصر في المعارك بالمُقَدَّس الذي يستصحبونه أو يحملونه، وغالبًا ما كانت حيوانات ذات رمزية قُدسِيَّة.

٣- الصَّنم يغوث وتماثله مع الأسد

أشار سمَّار[٤] إلى أن قبائل مَذحِج عَبَدت الصَّنم (يغوث) الذي كان على هيأة أسد، وحمل في المعارك رمزاً للقوّة والظَّفر فيها، إذ حملته إحدى قبائلها وهم: بنو أنعم من قبيلة مراد لمّا اتجهت لقتال قبيلة غطيف، اعتقاداً منهم أنّه سيسهم في جلب النّصر على أعدائهم ويُجسِّد معتقد هذا التَّقديس عندهم؛ لأنّ الأسد يُعدّ رمزًا للقوّة القتاليّة والحماية.

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤٠.

(٢) السهيلي، الروض الأنف، ٤/ ٣٥٩.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤١.

(٤) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤١، ١٤٢، عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات، ٩١.

٤-الإله مطعم الطير ورمزيّة تقديس الطير

ذكر سمَّار[١] أنّ في مكّة صنم نصبته قريش، يُقال له: (مطعم الطير)، كان يحمل قداسة مرتبطة بحماية الطيور في الحرم المكّي. وهذا له دلالة على قُدسِيَّة الطيور عندهم، ويُعدّ تقديم الحبوب لها في الحرم المكّيّ يمثل قرباناً لها، وعزز سمَّار رأيه هذا بأنّ هناك طائر مُقدّس آخر عند أهل مكّة يدعى الحام.

هذا ومن المفيد ذكره، أنّ سمَّار[٢] ناقش موضوع غاية في الأهمّية، مفاده، هل أنّ تقديس الحيوان كان عبادة أم طوطمية؟ على وفق ما يراه المستشرق (روبتسن سميث)[٣]، ومن سار على نهجه من الباحثين نخص بالذكر منهم (محمد عبد المعيد خان) الذي ذهب بعيدا برأيه هو الآخر- في ذكره لأسطورة مُتأخرة – إلى أنَّ العربي رأى الإله يغوث يُدافع عن قبيلته في ساحة القتال استناداً إلى اعتقاده أنَّ الطوطم يُدافع عن قبيلته في ساحة القتال[٤]. أنّ تقديس الحَيَوان وعبادته هي دليل واضح على وجود المذهب الطوطمي عِنْدَ العرب، ولكن ينفي سمَّار اعتقاد العرب بالطوطم، إذ لم تتوافر الدلائل الكافية للذهاب بعيداً في تأكيد مذهب الطوطمية، إذ لم يثبت أنّ العرب ينتسبون في أصولهم إلى حيوان أو نبات، قدّسته القبيلة، وكان الجد الأعلى لها، ومع ذلك قُدست بعض الحيوانات من قبل العرب قبل الإسلام لأسباب مختلفة، سواء أكانت دينيّة، أم اقتصاديّة، لأنّها تُستخدم في اَلطُّقُوس الدّينيّة والعبادات، فضلاً عن رمزيتها في تحقيق النّصر أو للخصب والنّماء. وجاء تقديس الحيوانات في سياقات متنوعة لحياة العرب اليوميّة منها في المعارك والسّفر وزيادة الثروة الحيوانيّة.

خامساً: الرُّموز الحيوانيّة للآلهة

كان الثّور رمزاً للقمر والخصوبة على النقوش والفن اليمني القديم، ويرمز له بالقمر، وارتباطه بالإله القمر بمختلف تسمياته في اليمن الذي يمثل الخصوبة؛ لأنّ قرني الثّور بهيأة قرنين هلاليين. وصُور الثّور رمزاً إلهيّاً للقمر على اللوحات الفنّيّة، والعملات البرونزيّة، وشواهد القبور، وعلى جدران المعابد، وأعتقد أنّه يحمل قوّة إلهيّة، وقدّم قرباناً في المعابد. وصَوَّرت رؤوس الثيران على جدران المعابد جزءاً من طقوس دينيّة يراد منها الحماية[٥].

---

(١) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤٣.

(٢) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤٣، ١٤٤.

(٣) ينظر ما يخصّ ديانة العرب في محاضراته: الثانية والثالثة والرابعة والخامسة من كتابه: محاضرات في ديانة الساميين.

(٤) الأساطير والخرافات عند العرب قبل الإسلام، ٦٤،٩١.

(٥) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤٤، ١٤٨.

وكان اقتران الثّور بالقمر له جذوره في حضارات الشّرق الأدنى القديم، لا سيّما بلاد الرافدين، وتتشابه رموزه مع المعتقدات العربية القديمة، مثل حضارة الرافدين، فعُدّ رمزاً للإله آنو والإله إنكي، كذلك صور في المشاهد الفنّيّة. وكذلك رُمز له بالخصوبة والنّماء[١].

وعدَّ النّسر في حضارة الحضر (قرب الموصل الحالية) رمزًا عسكريًّا، يُجسِّد القوّة والحماية. وهو رمزاً للشّمس المعبود الأول في الحضر، إذ صُوَّرت بجانب النسر، وتتأتى رمزية النّسر للشّمس أنّ النَّسر يُحلق عالياً في كبد السَّماء كما تفعل الشّمس في مدارها، فيراقب من علو ما يحدث على سطح الأرض. وكذلك عُدّ النّسر في ديانات الأنباط واللحيانيين إلهاً، ويرمز للشّمس أيضاً، ومن الآلهة التي ارتبطت بالشّمس هو قوسو الذي يرمز له بالنّسر، وظهرت صورته على العملات النبطية، و كان رمزاً للحماية في المعتقدات الدّينيّة النبطية. وورد ذكر النّسر في النُّصوص السبئية، في تعبيرات مثل "بيت نسور" و"أهل نسور"، وعدّ النّسر إلهًا للخصب والحماية، وكان يُقدّس في بعض المناطق[٢].

ومن رموز الآلهة أيضاً الثّعبان، الذي ارتبط بالإله ود، وزودتنا النّقوش المسندية بصور للثّعابين، والأمر نفسه، إذ عدّ النّسر في تدمر رمزاً للإله شادرافا، ووظيفته إلهاً للشّفاء، وتكررت صوره في المنحوتات التدمريّة مع العقرب، ورمزيتهما قوى للشّفاء والوقاية من الشّر[٣].

وكان الأسد رمزًا مُقَدَّسًا في معتقدات أهل الحضر، الذي يرمز إلى القوّة والحماية واقترن بآلهتهم، منها (اشربل) واللّات، وظهرت رمزيّة الأسد في ديانات عربية أخرى مثل اللحيانيّين والأنباط، وكان الأسد فيها رمزًا للآلهة اللّات والآلهة عترعتا. وأنّ رمزية الأسد في المعتقدات العربيّة القديمة لها ما يماثلها في المعتقدات الرافدينية، إذ كان الأسد مرتبط بالإله ننورتا (إله الحرب عند السومريين)، والإله نركال(إله الموت والعالم السفلي). والإلهة عشتار، والإله إدد (إله الطّقس)[٤].

وللنَّاقة حضور في رمزية الآلهة العربيّة، فاقترن مع الإله عشتار في الحضر، وصور في منحوتة حضرية، تظهر عشتار وهي جالسة على ظهر النّاقة. وعدّ الوعل والمها رموزاً للإله عثتر في اليمن القديمة، وهما يرمزان للخصب، وكان الوعل الحيوان المُقَدَّس في طقوس الصَّيد المُقَدَّس التي تقام في اليمن طلباً للخصب والنماء[٥].

---

(١) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤٧.

(٢) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٤٩، ١٥٢.

(٣) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٥٢.

(٤) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٥٢، ١٥٥.

(٥) ينظر: سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٥٥، ١٥٦.

ويمكن عمل جدول على وفق المعلومات التي ذكرها سمَّار نلخص فيه رموز الآلهة الحيوانيّة ومدلولاتها

الرمز	الآلهة المرتبطة	الرمز وأين ورد	المكان	غاية الرمز
الثّور	المقه (القمر)	قرني الثّور	اليمن القديم	الخصب، والنمو، والقوة
الثّور	سين (القمر)	قرني الثّور	حضرموت	الخصب، والنمو، والقوة
الثّور	تألب (القمر)	رأس الثّور	قبيلة سمعي/ اليمن	الخصب والتكاثر
الثّور	أدد أو حدد	صورة الثّور	الأنباط، لحيان	الخصب
الثّور	ملكبول	صورة ثور	شمال غرب الجزيرة	الخصب
النّسر	الشّمس	صورة نسر	الحضر	القوة
النّسر	الإله قوس	صورة نسر	الأنباط	الحماية
النّسر	الإله دوشرا	كتابة نسر	الأنباط	القوة والحماية
نسر	الإله نسر	رسومات	لحيان	القوة والحماية
نسر	نسور (القمر)	كتابات	سبأ	التيمن والتبرك بالإله
نسر	الإله نسر	روايات	حمير	————
الصّقر	قوس	————	شمال غرب الجزيرة	————
الصّقر	قيس	————	شمال غرب الجزيرة	————
الصّقر	قسر	————	شمال غرب الجزيرة	————
الثّعبان	الإله ود	صور نقشية	مملكة معين	الحماية
الثّعبان	أفكل	صور ورسومات	البتراء	الشفاء
الثّعبان	شادرافا	منحوتات	تدمر	الشفاء
العقرب	شادرافا	منحوتات	تدمر	الطب والشفاء
الأسد	أشربل	منحوتة	الحضر	القوة
الأسد	العزى	نقوش	لحيان، الأنباط	القوة
الأسد	اللات	منحوتات	تدمر، الحضر	الحربية
الأسد	اترعتا	صورة	الحضر	القوة والسيادة
الأسد	اتراخاسيس	منحوتات	شمال الجزيرة	القوة
الأسد	سلمان (أبو إيلاف)	منحوتات	لحيان	حماية القوافل التجارية
النّاقة	اللات	صور	الحضر	النصر
النّاقة	نمسيس	صور	الحضر	النصر
الوعل والمها	عثتر	نقوش	اليمن	الصَّيد المُقَدَّس

المبحث الرابع

جذور المُقَدَّس النَّبَاتيّ ومعتقداته

يمكن لنا أن نفترض في ضوء ما كتبه سمّار عن المُقَدَّس من النَّبَاتَات عند العرب قبل الإسلام، إنّ تقديس بعض النَّبَاتَات عند العرب قبل الإسلام ربَّما هو نتاج لتأثير معتقدات من الشّرق الأدنى القديم، وتُعدّ تجسيدًا لآلهة عدّة أو رموزًا دينيّة لها، وارتبطت بالمعتقدات الدّينيّة التي بدورها أثَّرت في حياتهم الاقتصاديّة واليوميّة. توخى سمّار في طروحاته عن المُقَدَّس النَّبَاتيّ، استيضاح الجذور العميقة لهذا التَّقْدِيسِ، وتفكيك دوافعه ومعتقداته في السّياق المثيو دينيّ عند العرب قبل الإسلام.

أولاً: أركولوجيا تقديس النّبات

يُرجع سمّار[1] جذور تقديس بعض النَّبَاتَات إلى معتقدات الشّرق الأدنى القديم، ولا سيّما المعتقدات الرافدينية، فقد ارتبطت آلهة عدّة بالنَّبَاتَات في المعتقدات الرافدينية. منها: الإله إنكي (إله المياه) الذي ارتبط بالنّخيل، والشَّجَرة المُقَدَّسة. وكانا الإلهين (إنكي ونينورتا) مسؤولين عن الزّراعة والنّماء في بلاد الرافدين، وكذلك الإله ننجزيدا المسؤول عن نُمُو جذور شجرة النّخيل، هذا ما جسّد الاعتقاد بأنّ الآلهة لها قدرة التّأثير في النّمو الزّراعيّ والخصب.

ونقل سمّار عن اعتقادات العراقيّين القدماء بالشَّجَرة، بأنّها تشكّل جزءاً من ثلاثة عوالم في المعتقدات الدِّينيَّة السومريّة، فهي جزءُ من العالم السّفليّ للمعبودة (ايرشكجال)، ومن عالم الأرض للمعبود (إنليل)، ومن العالم العلويّ (السَّماء) للمعبود (آنو)، ومن مظاهر تقديس النَّبَاتَات، وقدس السوتقديس السومريون أشجار النّخيل وعدّة رمز الحياة.

ولم يكتف سمّار بعرض المعتقدات الرافدينيّة وتأثيراتها في المعتقدات العربيّة، وإنّما ذهب للبحث عن قدسية النَّبَاتَات في المعتقدات المصريّة والسّورية القديمة، ففي مصر القديمة، ارتبط الإله "أوزير" بالنَّبَاتَات والخصوبة، ولا سيما القمح، وهو مَن علّم المصريين الزراعة، ومثّلت الإله ايزيس الأرض الخصبة، ومن آلهة الزراعة في مصر القديمة الإله مين، الَّذِي وظّف بكامل واجباته إلهاً للخصوبة سواء أكان من ناحية الزراعة أم إحضار الأمطار للأراضي الجدباء[2]. أمّا في بلاد الشام، فكانت عبادة الشَّجَر في العصور الأولى شائعة في أرض كنعان لدرجة أنَّ الشَّجَرة المُقَدَّسة أو النّصب الَّذِي يقوم مقامها أضحى رمزاً عاماً للإله[3].

(١) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٦٣، ١٦٤.

(٢) آرموار، آلهة مصر القديمة، ١٣٥.

(٣) سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ١٩٦، ١٩٧.

وخَلَصَ سمّار[١] بنتيجة مفادها، إنّ معتقدات العرب قبل الإسلام في تقديس قسم من النَّبَاتَات تتماثل مع ما هي عليه من المعتقدات التي كانت سائدة في الشَّرق الأدنى القديم، ربَّما بفعل التَّأثير الحضاري في التواصل بينهما، فضلاً عما أفرزته البيئة الجغرافية للعرب التي واءمت هذه التَّأثيرات وكيفتها لواقعها. لذا نَلْحَظُ المُتَمَاثِلَات بينهما في المُقَدَّس النَّبَاتيّ واضحة سواء أكان في إحلال الآلهة أو روحها في الأشجار أم في الرُّمُوز النَّبَاتيّة لعدد من الآلهة.

ثانياً: إحلال الآلهة في الأشجار

أجاب سمّار[٢] في معرض حديثه عن سؤال مفاده، لماذا قدس العرب الأشجار، وكيف قدسها؟ يرى أنّ البيئة الصَّحْرَاوِيَّةَ كانت من أهم الأسباب في تقديس العرب قبل الإسلام لبعض الأشجار. سواء أكانت المنافع من ظلها بعد عناء الترحال في الصّحراء، أم من ثمرها، أم من منافعها الأخرى. فضلاً عن ندرتها.

وعرض سمّار أكثر من مثال عن تقديس الشَّجَر، أهمها شجرة "ذات أنواط" التي قُدّست، وذكر رواية ابن عباس عن تعظيمها، إذ اعتكف عندها الناس، وقدموا لها القرابين في وقت الحجّ، وعُدّت هذه الشَّجَرة، رمزاً للعظمة والخضرة في بيئتهم الصحراوية، وعلقوا عليها أسلحتهم، ويعتكفون عندهاً يوماً كاملاً[٣].

والمثال الآخر الذي ساقه سمّار[٤] عن تقديس الشَّجَر، هو عبادة قبيلة الحارث بن كعب، و أهل نجران، نخلة طويلة بين أظهرهم، وكان لها طقُوس يحجون إليها في كُلّ سنة إذ كان ذلك عيداً لهم، علقوا عليها كُلّ ثوب حَسَن وجدوه وحليّ النّساء[٥]. ويرى سمّار أن تقديس النّخلة وسعفها هو موروث، إذ كان من أقدم الرُّمُوز الدِّينيَّة عِنْدَ البابليّين والآشوريّين، ثم امتدت إلى الشّعوب الآرامية، ومنها انتقل إلى عرب شمال الجزيرة. وارتبطت لديهم بمفهوم شجرة الحياة، ثُمّ عُدّت أحدّ رموز الخصب فقُدّست، وأصبحت النّخلة المُقَدَّسة من أحدِ العناصر الفنّيّة في تزيين المعابد، وارتبطت بالفرحة بالحدث السّعيد كما كان عِنْدَ الأنباط.

ونبقى في السّياق نفسه أي تقديس الشَّجَر، وهذه المرة يطلعنا سمّار بالرجوع إلى معاجم اللغة العربية، على أنّ اسم أحد آلهة العرب حمل اسم العيص الَّذي هو منبت خيار الشَّجَر[٦]، وقيل العيص

---

(١) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٦٦.

(٢) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٦٧.

(٣) الأزرقي، أخبار مكة، ١/ ١٣٠.

(٤) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧٠، اعتماداً على: هتون الفاسي، الحياة الاجتماعية، ٢٢١.

(٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ١٤٨.

(٦) الفراهيدي، العين، ١/ ٦٩.

السّدر الملتف[١]. كذلك قرن العرب الإلهة العُزّى بالأشجار، وصوَّروها بثلاث سَمُرات (شجرة عظيمة)، ترمز إلى (النَّبَات)[٢]. وامتد تقديس الأشجار إلى حدّ أنَّ اماكن الأشجار المُقَدَّسة عِنْدَ العرب اطلق عليها تسمية . (مناهل)، وهي أماكن يهبط إليها الملائكة والجانّ ويُسمع رقصهم وغناؤهم، وكان من الخطورة أن يقطف أحد النَّاس غصناً من شجرة كهذه، وكانت تُقدَّم لها القرابين، وتُعَلّقُ على أَغصَانِها قطع من اللحم، وندف من القطن والحبات من الخرز وما إلى ذلك، وإذا نام تحتها مريض يرى في منامه وصفة تُعيد إليه صحته[٣].

والأكثر غرابة فيما عرضه سمّار[٤] عن معتقد العرب قبل الإسلام في الشَّجَر، أنّهم اعتقدوها تماثل الكيانات الحيّة المكتنزة بالقوى الروحيّة، إذ نسج العرب أساطيرهم، وتبلورت معتقداتهم عن الأشجار، إذ تقتضي معاملتها على أنَّها ذكور وإناث يُمْكِن أن يتزوج بعضها من بعض، وحسبنا في ذلك عقيدة (الرتيمة) عِنْدَ العرب، وفحواها أن "يعقد الرجل إذا أراد سفراً بين شجرتين أو غصنين يعقدهما على غصن، ويقول: إن كانت المرأة على العهد ولم تخنه بقى هذا حاله معقوداً، وإلا فقد نقضت العهد"[٥]. ويظهر هذا المعتقد، كيف أنّ الأشجار اكتنزت رمزية إلهيّة تماهت مع واقع الحيّاة اليوميّة للعرب.

ونَخْلَص مِمّا عرضه سمّار عن الإحلاليّة الإلهيّة في عدد من الأشجار، هو معتقد يجسّد عمق التّصوّر الرّوحي لدى العرب عن الأشجار، إذ عُدّت مملوكة للآلهة أو أنّها تمثل جزءًا من وجود الآلهة نفسها. وهذا يتماثل مع مفهوم من معتقدات الشّرق الأدنى القديم.

وما يؤخذ على سمار في حديثه في إحلال الآلهة في الأشجار، أنّه اعتمد كثيرًا على الرّوايات الشعبيّة والأسطوريّة، دون التمييز دائمًا بين ما يمكن عدّه مصدرًا تاريخيًّا موثوقًا وما هو موروث أسطوريّ رمزيّ، ما قد يربك القارئ بين الواقع التاريخيّ والمجاز الميثولوجيّ.

كذلك على الرّغم من الإشارة إلى حضارات الشّرق الأدنى، فالربط بين العرب وهذه الحضارات غالبًا وصفيّ، ويفتقر إلى تحليل منهجيّ دقيق لكيفية انتقال الرموز الدينيّة أو استيعابها محليًّا. فضلاً عن ذلك، لم يُفصّل سمّار مدى تأثير الطبقات أو القبائل المختلفة على تقديس الأشجار، فالمعلومات قد توحي بأنّ كُلّ العرب اتخذوا الممارسات نفسها، بينما كانت الممارسات غالبًا محليّة وموضعيّة. كذلك لم يتناول سمّار أبعاد الاحتياجات النفسيّة والاجتماعيّة لتقديس الأشجار، مثل الهويّة الجماعيّة، الخوف من الطبيعة، أو تعزيز السّلطة القبليّة، مما يترك التحليل رمزيًّا دون تفسير اجتماعيّ–نفسيّ مُعمق.

---

(١) الفراهيدي، العين، ٢/ ١٩٩.

(٢) سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧٠.

(٣) سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧١.

(٤) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧١.

(٥) أحمد إسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٥م)، ٢١٤.

باختصار، يمكن القول إنّ سمّار قدّم تصويرًا غنيًّا وموثقًا للبعد الرمزيّ والدينيّ للأشجار، لكنّه يحتاج إلى تمييز أفضل بين الأسطورة والتاريخ، وتحليل اجتماعيّ- نفسيّ أعمق، مع دراسة الفوارق القبليّة والجغرافيّة.

ثالثاً: رموز الآلهة النَّبَاتيّة وتجليات القداسة في طقوسهم الزراعيّة

يمكن لنا أن نتساءل، ما الأسس التي استند إليها سمّار في تفسير علاقة الآلهة بالنَّبَاتَات، أي كيف يُفهم التجلّي الإلهيّ في النَّبَاتَات؟ وكيف قرن بين النَّبَاتَات والإله وما رمزيّتها المُقَدَّسة؟ عدّ سمّار أنَّ بعض النَّبَاتَات كانت ممثلة للآلهة أو أُعتقد أن وجودها وازدهارها؛ راجع لتأثيرات إلهيّة. ولحظ أنّ هذا الارتباط النَّبَاتيّ- الإلهيّ، جسّد مفهوم "القداسة، بقولة: "النَّبات يستمد قُدسِيَّة من الإله الذِي يُقرن به، وترتقي الطُّقوس هنا وكأنّها تُمارس في حضرة الإله نفسه"(١).

وفي سياق معتقدات قدسية النّبات، ربط سمّار(٢) بين النّبات والمياه، فقدّس العرب الآلهة المسؤولة عن المياه، سواء أكانت ربعيّة أم جوفيّة، وهي عنصر حيويّ في نمو النَّبَاتَات. فالمياه في نظرهم، قوّة إلهيّة تُجدّدُ الخصب في الطّبيعة، فهي سبب في ازدهار الزّراعة وزيادة غلّتها.

ويمكن استعراض الآلهة التي لها علاقة بالنَّبَاتَات في ضوء ما ذكره سمّار(٣):

١. الشّمس: هي إله مذكر في شمال جزيرة العرب وتؤنث في اليمن القديمة، وقد ارتبطت بالنَّبَاتَات لأثرها في نموه وحياته. ورمز للشّمس عدد من النَّبَاتَات، فقد عُدّت الكروم رمزًا للشّمس في المعتقدات اليمنية القديمة، إذ صوُّر في أعمال فنيّة عدّة، مثل التماثيل والنّقوش التي زُينت واجهات المعابد ومباني أخرى.

٢. الإله دوشرا، أشار سمّار إلى ارتباطه بالمزروعات ولا سيّما العنب، وكان ذلك بفعل التأثيرات الهيلينية في المعتقدات النبطية، إذ يتماثل مع الإله اليوناني ديونيسوس. ويبدو أنَّ ارتباط الشَّجَر بإله معين يَتَجَلّى بوضوح أكثر في عدّ الإله دوشرا إلهاً للعنب عِنْدَ الأنباط إلا أنّ الأنباط لم يعرفوا العنب إلّا في الحضارة الهيلنية، وكان دوشرا إله النبيذ، ويبدو أنّه استعار صفات الإله ديونيسوس(٤).

٣. الإله ذو شرى، وارتبط بالعنب، إذ إنّ رمز عرق دالية العنب، (كرم العنب) متواجد في الشّمال ولاسيَّما عِنْدَ النبطيين، وهذا الرّمز اختصَّ بالإله (ذو الشرى)(٥). ومن الجدير بالذكر أنَّ (ذا الشرى)

---

(١) سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧٢.

(٢) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧٢.

(٣) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧٢، ١٧٦.

(٤) سميث، محاضرات، ١٩٩.

(٥) محمد فالح البشابشة، الاله رضو – رضي في النقوش الثمودية والصفوية، رسالة ماجستير، (معهد الآثار والأنثروبولوجيا، جامعة اليرموك، ١٩٩٤م)، ٣٣.

عُبد في البتراء، وامتدت عبادته إلى بصرى والمدن الأُخرَى لمراكز المناطق التي زُرعت بالعنب في حوران، وقد عُثِرَ في مدينة بصرى على نقوش تحمل شعار هذا الإله وهو معصرة النبيذ(١).

٤. الإلهة أترعتا: عُبدت في شمال سوريا، والأنباط، والحضر(٢). ارتبطت بالنّخيل والقمح والعنب، فقد صورت في مشاهد فنيّة عدّة، وهي تحمل رمزاً نباتيّاً مثل سعفة النّخل وسنبلة القمح وعناقيد العنب. وأشار سمّار إلى أنّ هذه الرّمزيّة ارتبطت بالخصوبة والنّماء، وصورت على النّقود النبطيَّة، وعلى منحوتاتهم الحجريَّة إلى جانب ثمار الرمان وسنابل القمح بما يدل على الوفرة غير المتناهية، ومنح البركة التي تحملها هذه الآلهة(٣).

٥. الإله بعلشمين (في تدمر)، وارتباطه بالقمح، والفاكهة، ولا سيّما العنب، وقد صُور في لوح آثاري عُثِرَ عليه في المعبد المخصّص للإله بعلشمين (في تدمر)، ماسكاً بيده اليسرى حزمة من سنابل القمح أو بعض الفاكهة، وتظهر أوراق العنب خلفه وعلى جانبيه، بما يُؤَكّد وظيفته إلها للخصب وحامي المزروعات(٤).

٦. الإله رحيم، وهو الإله الثاني في مجمع الآلهة العَرَبِيَّة في تدمر، ورمز له بسعف النّخيل، إذ ظهر في إحدى أهمّ المنحوتات التدمرية، بالزّي الشّعبيّ، حاملاً بيده سعف النّخيل(٥).

وعلى الرّغم مِمّا ذكره سمّار(٦) عن الإله (ذو الخَلَصَة) معبود قبيلة دوس، وعقد مقاربه فونولوجية فونولوجية دفعته للاعتقاد أنَّه من آلهة الزراعة، لتقارب اسمه مع ذي شرى (دشر) ، فذلك باعتقادنا لم يكن كافياً لجعله إلهاً رمزيّته العنب، ولكن يمكن الاستدلال على أنّه إلهاً للمزروعات، بما كان يُهدى له من بواكير حصادهم من الحنطة والشّعير(٧).

ويتضح ممّا ذكره سمّار، أنّه برهن كيف أنّ النباتات ليست مجرد عناصر طبيعيّة، بل تمثل جسورًا بين الإنسان والإله، فازدهارها واستمراريتها مرتبط بالقدرة الإلهيّة، ما يجسّد فهمًا عميقًا لوظيفة الطبيعة في المعتقدات العربيّة القديمة.

---

(١) ندى عبد الرؤوف، الحياة الدينية عند الأنباط، ٩٢، ٩٣.

(٢) هتون أجود الفاسي، الحياة الاجتماعية، ٢٢١.

(٣) ندى عبد الرؤوف، الحياة الدينية عند الأنباط، ١٩٢.

(٤) واثق إسماعيل الصالحي، بعلشمين إله البرق والمطر في الحضر، (مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع٢٥)، ٤٥٥، ٤٥٦.

(٥) حواء ميلاد، الحياة الاقتصاديّة والاجتماعية في مدينة تدمر (١٠٦– ٢٧٣م)، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم، ٢٠٠٧م) ،٩٥.

(٦) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٧٦.

(٧) الأزرقي، أخبار مكة، ١٢٤/١؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١١/ ٤؛ النووي، شرح مسلم، ٨/ ٥٦.

والملاحظ أنّه اعتمد مصادر أثريّة وفنيّة ونقوش، وربط بين الرموز النباتيّة ومختلف الآلهة (الشّمس، ودوشرا، وذو شرى، وأترعتا، وبعلشمين، ورحيم)، ممّا منح الدراسة ثراءً ثقافيًّا ومنهجيًّا، ويُظهر تطابق الرمزيّة عبر حضارات عربيّة قديمة متجاورة.

وقد أوضح أنّ المياه عنصر إلهيّ مرتبط بالنباتات، ما يفسر كيف تداخلت عبادات خصوبة الأرض والمزروعات مع طقوس الاستسقاء، وهو ربط منهجي بين الطبيعة والقداسة. وقدّم سمّار قائمة منظمة للآلهة المرتبطة بالنباتات وخصائصها، وبيّن كيف كان لكل إله رمز نباتي محدد، ما يجعل التحليل مرجعًا قيمًا لدراسة الميثولوجيا الزراعيّة.

ولكن ما يؤخذ على ما قدّمه الاعتماد المفرط على المقاربة الرمزيّة والفونولوجيّة: في حالة الإله (ذو الخَلَصَة)، إذ اعتمد على التشابه الصوتيّ مع ذو شرى لاستنتاج ارتباطه بالعنب والزراعة، وهذا قد يضعف الحجية العلمية لأنّه ليس دليلًا أثريّاً أو نصيًّا مباشرًا.

كذلك لم يُحلل كيف وظّفت القبائل أو الكهنة رمزيّة النباتات لتعزيز السّلطة أو الهيمنة، ممّا جعل نسق الحديث في البعد الرمزيّ الدّينيّ فحسب، دون سياق اجتماعيّ– سياسيّ. ولم يوضح بشكل كافٍ كيف اختلفت رمزية النّبات نفسه بين المناطق أو عبر العصور، ما قد يوحي بالعموميّة الزائدة على اعتقادات متفرقة.

رابعاً: الطُّقوس الدّينيّة لزيادة الغلة الزّراعيّة (التّقدمات المُقَدَّسة)

يرى سمّار أنّ العرب قبل الإسلام مارسوا طقوسًا دينيّة متعلقة بالزّراعة، وهي جزءاً من تقديسهم للنّباتات والشَّجَر. تضمنت الآتي:

١- خصّص بعض العرب قبل الإسلام جزءاً من محاصيلهم لآلهتهم وجزءاً آخر كان لله، فما ذهبت به الريح مِمّا سمّوا لله إلى جزء أوثانهم تركوه، وقالوا الله غني عن هذا، وما ذهبت به الريح من جزء أوثانهم إلى الله أخذوه[١]. وأنَّ هذه المّمارسات تمثل الانقسام بين الإله الحقيقي والأصنام.

ويتضح أن سمار بيّن كيف أن العرب كانوا يقسمون الحصاد بين الإله والأصنام، ويقدمون نذورًا من الثمار والحبوب والفرع . وهذا يوضح الارتباط الرمزي بين الإنسان والطبيعة والقداسة، ويجسّد فهمًا عميقًا لمفهوم الزراعة في السياق الديني قبل الإسلام.

٢- قَدّمَ النبطيُّون نذوراً من الثّمار والحبوب إلى آلهتهم، تحقيقاً للبركة والرّضا من الآلهة، كذلك ما قدّمهُ اللحيانيّون من نذور إلى آلهتهم وهي ما يُعرف بـ (الدِّثأ)، أي ثمار فصل الرّبيع وغلاله، فضلاً عمَّا يقدِّمونه من ثمار النّخيل[٢].

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٢١٦

(٢) إحسان عباس، تاريخ دولة الأنباط، (الأردن، دار الشروق، ١٩٨٧م)، ١٣٧.

٣-قدَّم عرب الجنوب ما يُعرف بالفرع (فرعم)، وهي من القربات التي يتقرب بها العبد إلى الآلهة، ومعناها: باكورة الحاصل، أو الحاصل الأول، وهذا دليل على إخلاصهم لها، وتذكيراً للآلهة لتمُنّ على صاحب الفرع باليُمنِ والبركات، وأنَّهم لا يُقَدّمُون أحداً على الإله[١]. وكذلك قدموا إلى الإله المقه غلات الصيف والخريف والشّتاء والربيع الصالحة الوافرة، وليمُن عليهم بالأمطار الوفيرة والثمار المُرضيَّة والصّالحة عبر كُلّ أراضيهم التي يحرثون، والتي سيحرثونها بالمشارق وفي الجبال"[٢].

٤- أوضح سمّار معلومة غاية في الأهمّيّة معتمداً على ما ذكره الباحث (سميث)، لماذا كانت تقدم أبكار الثمار إلى آلهتهم أولاً؟ وذلك لارتباطها بفكرة أنَّه لا يحل للمرءِ أن يأكُل من الثّمار الجديدة إلا بعد أن تحصل الآلهة على نصيبها، فالتقدُّمة تجعل المحصول كُلّه طعاماً حلالاً، لكنه لا يجعله مُقدّساً، فلا يكتسب القُدسِيَّة منه إلا النّسبة القليلة التي تُقدم على المذبح[٣].

وبذلك ربط سمار بين النصوص والممارسات العملية، مبيناً كيف أن تقديم أبكار الثمار يحرر الحصاد ليكون حلالاً، مع أن القداسة تبقى محصورة في الجزء المقدم للآلهة. وهذا رصد دقيق للفرق بين الحلال والمقدس، ويظهر فهمًا دقيقًا للطقوس اليومية والزراعية.

٥-طقس استدعاء الخِصب، المتمثّل باختفاء الإله المؤقّت الذي يمثّل الجدب، وعودته ثانية ليبعث التّجدد وعودة الخصب، هذا ما قرأهُ سمّار عن صنم الحيس والتهامه من قبل بني حنيفة زمن المجاعة. والتي فسّرها (سمث) بإنّها إعادة ولادة أو تناسخ لروح الإله في خلفهِ، فضلاً عن ذلك فإن أكل الآلهة، أو قتله، يمنح تابعه الإمكانات الذّاتيّة الذّهنيّة، والجسديّة والغيبيّة الخاصّة[٤]. وربّما هذا المعتقد لا يخرج عن معتقد موت الإله المؤقت في العراق القديم، الذِي يُمثّل حالة الجدب في الطّبيعة، فهو موت دوريّ ومحسوب[٥].

٦-وبذلك سلط سمار الضوء على طقوس الخصوبة والاستسقاء؛ إذ تناول طقوس استدعاء الخصب وغياب الإله المؤقت بوصفه ممثل للجدب، وربطه بمعتقدات مشابهة في الشرق الأدنى القديم، ما يعطي الدراسة عمقًا مقارنة وتحليليًا ويبرز التداخل الثقافي بين العرب وحضاراتهم المجاورة.

---

(١) جواد علي، مقومات الدولة العربية قبل الإسلام، ١/٤٠٢.

(٢) الأرياني، نقوش مسندية ١٥٢،١٥١.

(٣) سميث، محاضرات، ٢٥٥.

(٤) فضل بن عمار العماري، الدم المُقَدَّس، ٥٣.

(٥) ينظر: تفصيلات أكثر عن الموت المؤقت للإله في العراق القديم: خزعل الماجدي، الديانة السومرية، المعتقدات، الأساطير، الطقُوس، الأخرويات، (دمشق، دار نينوى، ٢٠١٧م،)، ٤٠٤، ٤٠٦.

٧- تَجَلَّت قدسيّة النّذور، ما عُرف في اليمن القديم عن شعيرة العُشر المُقَدَّس الَّذِي كان يُقدّم للآلهة من نتاج الأرض[١]. وشرعت ضريبة العشر المُقَدَّسة للإله تالب لقبيلة سمعي، وكانت عشر محاصيل الخريف والربيع، وتُجبى في عيد ترعت في العاشر من شهر ذي أجبي[٢].

والملاحظ أنَّ سمار أعتمد في كثير من الاستنتاجات على تفسيرات الباحثين الآخرين مثل: سميث، دون عرض نقد أو تحليل مستقل للنّقوش والآثار الأصليّة، ما قد يقلل من الحجيّة المباشرة.

بينما ذكر سمّار التقديس والنذور، لم يُعالج كيف تنظيم هذه الطقوس يؤثر على توزيع الموارد أو تعزيز سلطة الكهنة والقبائل، أي البعد السياسي–الاجتماعي للطقوس الزراعية.

وعلى الرّغم من الإشارة إلى معتقدات العراق القديم، أنّه لم يوضح الفروقات الزمنيّة والجغرافيّة الدقيقة، ما قد يعطي انطباعًا بتطابق كامل بين العرب والشّرق الأدنى القديم وهو غير دقيق تاريخيًّا. ولم يتطرق سمّار إلى محدوديّة ممارسة تقديس النذور أو كيف يمكن أن يختلف فهم القبائل المختلفة للقداسة الزراعيّة، ما يترك الدّراسة مركزيّة ومبسطة بعض الشيء.

باختصار، قدّم سمّار تصوراً موسوعيًّا للطقوس الزراعيّة والنّذور والقداسة المرتبطة بها، مع ربطها بمعتقدات الشّرق الأدنى القديم، لكنه يحتاج إلى تدعيم التحليل بالمصادر الأوليّة، والاهتمام بالبُعد الاجتماعيّ والسياسيّ، وفصل الاختلافات الزمنيّة والجغرافيّة بين القبائل.

خامساً: القيمة الدّينيّة للنّباتات العطريّة (اللّبان واستعماله في الطُّقوس الدّينيّة)

استعرض سمّار[٣] أهم المعتقدات المتعلقة بتقديس بعض النَّبَاتَات العطريّة، ولا سيّما اللّبان، والطُّقوس الدّينيّة المرتبطة بهذه النَّبَاتَات، ولنا أن نوجز ما جاء به على النحو الآتي :

١. عُدّ اللّبان أحد أكثر النَّبَاتَات قدسية في اليمن القديم، إذ استعمل في الطُّقوس الدّينيّة وتقدمات للآلهة الكوكبية (القمر، والشمس، والزهرة). وكان يحرق في مذابح خاصة عُرفت بمذابخ البخور. وأنَّ حرقه له رمزيّة تجسّد الارتباط الرّوحيّ للإنسان مع آلهته.

٢. حظيَ البخور بقدسية عند عرب الجنوب خاصّة، وعُدّ جزءاً من الطُّقوس الدِّينيَّة عِنْدَهم، وكذلك العالم القديم، وأعطى انتشار الدّخان وصعوده إلى السَّماء علاقة رَمَزِيَّة تظهر الصلة بين العبد

---

(١) سميث، محاضرات، ٢٧٠.

(٢) نورة بنت عبد الله بن علي النعيم، التشريعات في جنوب غرب الجزيرة العربية حتى نهاية دولة حمير، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٠م)، ١٩٢.

(٣) ينظر: المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٨١، ١٨٤.

وآلهته، مِمّا جعل تقديمه مرادفاً للعبادة، ولهذا أصبح من السّلع المُقَدَّسة(١). وكان يحرق عِنْدَ تقديم القرابين للمعبودات، ويحرق في الاحتفالات العامَّة لتكريم الأحياء أو في مراسيم دفن الموتى(٢).

٣. أضفى الكهنة قُدسِيَّة أكثر على اللّبان حينما قصروا جمعه وتصديره بإشرافهم وبسرّيّة وتحفظ دينيّ تامّ، وهناك طريق خاص لسير القوافل المحمّلة باللّبان، إذ إنّ انحراف أحد الجمال المحملة بالبخور عن الطّريق الرَّئيس يُعدُّ جريمة كبرى. ويأخذ الكهنة في مدينة شبوة العُشر (العشر المُقدّس)، بالمقدار وليس بالوزن لإلههم.

٤. قدسية شجرة المُرّ في جنوب جزيرة العرب، الأمر الذي دفع المصريين القدماء إلى إطلاق تسمية (أرض الإله، على الأراضي التي تنتج المر) ؛ لارتباطها بالطُّقوس الدّينيّة، منها: التّحنيط، والعلاج.

يُظهر مِمّا ذكره سمّار عن القيمة الدّينيّة للنّباتات العطريّة، مثل اللبان والمُرّ والبخور، كيف أنّها حظيت بقدسية في الطُّقوس الدّينيّة التي مارسها العرب القدماء، وشعوب العالم القديم. وعُدّت وسيلة للتواصل مع الآلهة، وكانت سلعة مقدّسة جعلت ثمَّة تداخل بين الدّين والاقتصاد.

---

(١) أسمهان الجرو، "الفكر الديني عند جنوب شبه الجزيرة العربية الألف الأول قبل الميلاد وحتى القرن الرابع الميلادي"، (مجلة جامعة اليرموك، سلسلة العلوم الاجتماعية، مج ١٤، ع١، ١٩٩٨م)، ٢١٩، ٢٢٠.

(٢) سالم بن أحمد طيران،" مذابح البخور (م ف ح م) عليه نص إهدائي للمعبود ذي سماوي، مجلة آدماتو"، (ع١، كانون الثاني، ٢٠٠٠م)، ٥٠.

المبحث الخامس

الرّمزيّة الدّينيّة لتقديس الحجارة والآلهة المتجسّدة فيها

قدّس العرب قبل الإسلام أنواعاً من الحجارة، وارتقوا بها إلى العبادة، وأولى مقدّسات الحجر التي تحدث عنها سمَّار، هو الحجر الأسود:

أولاً: الحجر الأسود في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام بين الأساطير والرّوايات الدّينيّة

يُعدّ الحجر الأسود من أبرز المقدّسات عند العرب قبل الإسلام. وهناك عدد من الرّوايات التي بينت قدسيّته، وفي مجملها تحمل طابعاً أسطوريّاً بل أنَّ بعضها ارتقى بالحجر الأسود إلى كائن بشري يمنح القداسة، وسنستعرض هذه الرّوايات التي اعتمدها سمَّار[١]:

١. الحجر الأسود مُقدّس مُنزّل من السَّماء مع آدم بحسب رواية ابن عباس[٢] إنَّ الحجر الأسود كان يُعتقد أنّه حجر سماويّ هبط مع آدم، وهو يتلألأ من شدة بياضه يضيء مكّة، وهذا الربط بين الحجر والسّماء، يجسّد العبادة الكوكبيّة عند العرب آنذاك، والطّقوس المرتبطة بها.

٢. وصل تقديس الحجر الأسود إلى أَقصى مُنتهاه حينما وصفته ميثيو الرواية الأَخبَارِيَّة: بأنَّه يد اللَّهِ تعالى في أرضه يُصافح فيها من يشاء من عباده، والحجر الأسود والمقام يأتيان يوم القيامة كُلّ واحد منهُما مثل جبل أبي قُبيس، لهما عينان ولسانان وشفتان يشهدان لكُلّ من وافاهما بالوفاء[٣].

٣. عندما حجّ آدم وضع الحجر الأسود على أبي قُبيس، فكان يضيء لأهل مكّة في ليالي الظلم كما يضيء القمر، فلما كان قبيل الإسلام بأربع سنين وقد كان الحيض والجنب يصعدون إليه، يمسحونه فاسودَّ، فأنزلته قُريش من أبي قُبيس[٤].

٤. ويُعتقد أنَّ الحجر الأسود حينما نزل من السَّماء استودع عِنْدَ جبل قُبيس، وقد سلّمه ملك السَّماء (جبريل) إلى إسماعيل الذي سلمه إلى أبيه إبراهيم عند بناء الكعبة[٥].

٥. وهناك رواية أُخرَى لا تختلف عن الأخريات في بنيّة سرّدها الميثولوجي، حينما تجعل مبدأ وضع الحجر الأسود على الكعبة متزامن مع بناء البيت من قبل آدم، والإيذان في مراسيم الحجّ المرتبطة مع قدسيّة الحجر الأسود[٦].

---

(١) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٨٩، ١٩٣.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣٥/١.

(٣) الحسن بن يسار البصري أبو سعيد (ت: ١١٠ هـ/٧٢٨م)، فضائل مكة والسكن فيها، تحقيق: سامي مكي العاني، (الكويت، مكتبة الفلاح، ١٤٠٠ هـ)، ١/ ٣٠.

(٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣٥/١.

(٥) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١/ ٦.

(٦) الأزرقي، أخبار مكة، ٣٩/١.

٦. وقد ذهب بعضُ المستشرقين إلى أنَّ البيتَ لم يكن سوى إطارٍ للحجرِ الأسود، الذي عُدَّ من أهمِّ المعبودات عند قريش[١]. ويرى المستشرق (فلهاوزن) إلى أنَّ قدسيّة البيت عِنْدَ أهل الجَاهِلِيّة، لم تكن بسبب الأصنام التي فيه، بل كانت بسبب هذا الحجر. لقد كان هذا الحجر مُقدّساً في ذاته، وهو الَّذِي جلب القدسيّة للبيت، فصار البيت نفسه مقدّساً في حدّ ذاته، بحجره هذا الَّذِي هو فيه، ولَعَلَّه شهاب (نيزك)، أو جزءٍ من معبود مُقدّس قديم[٢].

٧. تطرف أحد الباحثين المحدثين في رأيه، حينما قال: إنّ الطَّوَاف حول الكعبة في الحجّ، إنَّما هو طَّوَاف حول الحجر الأسود المُقدّس، وكذلك الحال في العمرة التي هي زيارة (بيت إيل)، إلى الحجر الأسود مقرّ الإله المبهم ومن ثَمّ البيت الأكبر – الكعبة– الَّذِي يحويه والَّذِي لم يسمّه القرآن بيت الله بل البيت العتيق أو البيت المعمور، كما أنّه لم يذكر الحجر الأسود قطّ بل البيت وهي الكعبة التي أقامها النبي إبراهيم، والطَّوَاف صيغة من الاتحاد مع الإله أو طقساً من طقُوس التطهير للمكان[٣].

٨. كان تقديس الحجر الأسود له أبعاده النفسيّة والاجتماعيّة الكبيرة عند العرب قبل الإسلام، إذ كان يُعدّ شرفًا عظيمًا أن يُحظى أحدهم بوضع الحجر في مكانه داخل الكعبة. هذا النّزاع بين قريش حول وضع الحجر يدل على مدى تقديره في المجتمع، إذ كان يُعدّ تقديسًا أعلى من الأصنام الأخرى التي كانت موجودة داخل الكعبة. هذا يطرح تساؤلاً عن سبب اختياره دون غيره من الأحجار، وهو ما يفتح المجال لتحليل اجتماعيّ ونفسيّ عن العلاقة بين الإنسان والمقدّس.

٩. ومن مفيد ما أطلعنا عليه سمَّار أنّ الحجر الأسود المقدّس الذي في مكّة، لم يكن الحجر المقدّس الوحيد، وإنّما هناك أكثر من حجر مقدّس يحمل اللون الأسود، وذكر أسباب تقديسه وأماكنها، إذ يُعدّ الحجر الأسود من الحجارة النيزكيّة التي تُخلّفُها الشهب، وقد اعتقد الأقدمون إنَّها نازلة من السَّماء، واشتهر في الشَّرق ثلاثة من هذه الأحجار السّوداء، هي: الحجر الأسود عِنْدَ الأنباط، عُبِد بشكل حجر أسود، وجد مقامه في خربة التنور جنوب شرق البحر الميت ويُرَجّحُ أنّه بُني في القرن الأول ق.م، والحجر الأسود في مكّة الموضوع في الجزء الشَّرقي للكعبة. والحجر الأسود في حِمص الَّذِي يُمَثِّل الإله بعل حِمص إله الشَّمس الَّذِي عبدوه وسمّيّ إله الجبل أو إيلا جابال أو إيلا كابال، وعُرِف الحجر الأسود عِنْدَ الساميين بيتيل ويعني بيت الإله (بيت إيل)، ويعني صنماً أو نصباً من حجر يسكنه الإله ويُرمز له[٤].

---

(١) نقلاً عن: جواد علي، المفصل، ٤٣٧/٦.

(٢) جواد علي، المفصل، ٤٣٦،٤٣٧/٦.

(٣) هشام جعيط، في السيرة النبوية ،٩٦.

(٤) جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، ٩١.

يتضح مِمّا ذكره سمَّار من روايات عن تقديس الحجر الأسود التي تؤكد التعالق المتين بين الإنسان والمقدّس، وفي ضوءِ الرّوايات ذات المسحة الأسطوريّة، يتحوّل الحجر الأسود من كونه حجر مادي إلى رمز دينيّ يرتبط مباشرة بالطّقوس والمعتقدات الدّينيّة التي أضافت إليه قداسة خاصّة. وقد سلّط هذا التحليل الضوء على الرّمزيّة الدّينيّة التي حملها الحجر الأسود في أنساقه الدّينيّ الطّقسيّ.

ثانياً: الرّمزيّة الدّينيّة للجبال في الأساطير والمعتقدات

ارتبطت جبال عدّة في جزيرة العرب، بمعتقدات دينيّة ومرويات ميثولوجيّة جسّدت التعالق القدّسي بين الطبيعة والإنسان، لأنّ المرتفعات عُدّت من مواطن الآلهة أو الأماكن المقدّسة، إذ يُعتقد تواجد قوى خارقة فيها. وسنستعرض ما ذكره سمَّار عن تقديس الجبال مثل جبل ثبير، وجبل أبي قُبيس، وجبل قاف، وجبل غنيم، وجبل إثلب، وغيرها من الجبال التي عُدّت أماكن مقدّسة في المعتقدات العربيّة قبل الإسلام.

١ – جبل ثبير وتقديسه الميثيولوجي:

تَجَلَّت قدسيّة جبل قبيس بحسب الرّوايات التي اعتمدها سمَّار[١]، باقترانه بقصة الذَّبيح (إسماعيل، وفي رواية أُخرَى إسحاق)، مِمّا أضف إلى القصّة بُعداً ميثولوجيّاً مُقدّساً، "لَمّا فدى الله إسماعيل عليه السّلام بالذّبح، نظر إبراهيم، فإذا الكبش منهبطا من ثبير على العرق الأبيض الَّذِي يلي باب شعب"[٢]. والدّليل الآخر على قدّسيته ما ذُكر عن ارتباط ثبير بالخلود، حينما أُضيف له بعداً مثيولوجيّاً آخر باقترانه بـ (لقمان صاحب النّسور السّبعة) الَّذِي ينشد الحكمة والخلود، إذ يرد في قصة نسور لقمان أنَّه أخذ أول نسر له من ثبير، وكان قد سمع منادياً لا يُرى شخصه، وهو يقول: "يا لقمان المغرور ببقاء النّسور، أطلع رأس ثبير ليس بعدو قدرك الغرور"[٣]. وبذلك أنَّ لقمان نال الحكمة والخلود من هذا الجبل.

كذلك اقترنت قدسيّة جبل ثبير بشعائر الحجّ قبل الإسلام، فكان "أَهْلُ الجَاهِلِيّة يَدْفَعُونَ من عَرَفَةَ قبل أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ وَمِنْ الْمُزْدَلِفَةِ بَعْدَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَيَقُولُونَ أَشْرِقْ ثَبِيرٍ كَيْمَا نُغِيرُ "[٤].

٢ – جبل أبي قُبيس وتقديسه

يُعدّ جبل أبي قُبيس مكانًا مقدّساً عند العرب؛ لأنّه أول جبل وضع على الأرض، بحسب قصة الخلق برواية ابن عباس ذات البعد الميثولوجي. وعن اسمه فقد ارتبطت به الأسطورة القائلة إنّ آدم كناه بذلك حين اقتبس منه النَّار التي بين أيدي النَّاس، والثاني أنّه أضيف إلى رجل من جرهم كان يتعبد فيه،

(١) المُقدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٩٤.

(٢) الأزرقي، أخبار مكة ٢/ ١٧٥.

(٣) عبيد بن شرية الجرهمي (ت: ٦٧هـ، ٦٨٦م)، أخبار عبيد بن شرية في أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها،(اليمن، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، د.ت)، ٣٥٦، ٣٥٧.

(٤) محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (ت: ٢٠٤هـ/٨١٩م)، الأم، (ط٢، بيروت، دار المعرفة ، ١٣٩٣ هـ) ٢/ ٢٣٤.

اسمه أبو قُبيس. ويقال فيه أبو قابوس، وشيخ الجبال. وكان من قبل يسمى بالأمين"[١]؛ لأنّ الركن، أي الحجر الأسود، كان مستودعاً فيه[٢]، قبل أن يُنقل إلى الكعبة.

ومن الشّواهد الأخرى التي تؤكد قدسيّةُ جبل أبي قبيس على وفق ما ذكرها سمَّار، فقد عُدّ مركزاً دينيّاً وطقوسيّاً، تؤدى على قممه (طقس الاستسقاء)، بدعاء الآلهة، لجلب المطر[٣]. وإداء هذه الطّقوس تستند إلى اعتقاد العرب بوجود قوى إلهيّة كامنة في هذه الجبال، إذ يمكن للإنسان أن يتواصل معها في حالات الشَّدائد، منها الجفاف. وهذا أضفى لها قداسة أكبر.

وبذلك يتضح مِمّا ذكره سمَّار[٤] عن قدسيّة جبل قبيس بوصفه أول جبل وُضع على الأرض، الأمر الذي عدّ رمزًا للخلق والنشأة، وأضفى ارتباطه بالحجر الأسود رمزية دينيّة كبيرة، وهذا يُجسّد اعتقاد العرب بالجبال بوصفها مواقع مُقدّسة محملة بالرّموز الدّينيّة.

٣- جبل قاف وتقديسه الأسطوري

يُعدّ جبل قاف على وفق ما ذكره سمَّار[٥] أكثر الجبال التي حيكت عنه الرّوايات المُشبعة بالأساطير، فهو جبل وهميّ حُظي بتقديس العرب، فباعتقادهم، هو أصل كُلّ جبال الدّنيا، والجبل المحيط بالأرض، قالوا: وهو من زبرجدة خضراء، وإنَّ خضرة السَّماء من خضرته، وهو أصل الجبال كُلّها، وقيل أنَّ بينه وبين السَّماء مقدار قامة رجل، بل السَّماء مطبقة عليه، وزعم بعضهم أنَّ وراءه عوالم وخلائق لا يعلمها إلا الله تعالى، وأنَّ الشَّمس تغرب فيه وتطلع منه وهو السّتار لها عن الأرض[٦].

وتجلت قدّسيته في الميثولوجية العربيّة حينما وضع حواراً على لسانه بينه وبين (ذي القرنين)، نُقلت برواية لـ (وهب بن منبه) استعرض فيها طبيعة هذا الجبل وعظمته، ووصفته بملك قابض على الجبل يسبّح الله تعالى؛ قاف المحيط بالأرض كُلّها، ولولاه لانكفأت الأرض بأهلها، وهو أول جبل أثبته الله، فرأسه ملصق بسماء الدُّنيا، وأسفله راسخ في الأرض السُّفلى[٧]. وربّما أنّ اعتقاد العرب بهذا الجبل وما نُسج عنه من قصص ميثولوجيّة، توضح تصوراتهم عن حدود الكون، من تصورهم أنّ الجبل هو الحدُّ بين الأرض والسّماء، ويفهم من الحوار الميثولوجيّ مع ذي القرنين أنّه يحمل الأسرار والقوى الخارقة.

---

(١) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ١/ ٢٠٧.
(٢) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ٢١٢/٤.
(٣) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ٢١٢/٤.
(٤) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٩٥، ١٩٧.
(٥) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٩٨، ١٩٩.
(٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٤/ ٢٩٨.
(٧) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ١٤/ ٢٤٦.

٤- الإله المتمثل في الجبل (جبل قُزح)

يُمثل جبل قُزح إلهاً للبرق والرعد والمطر في الميثولوجيّة العربيّة القديمة، وحافظ العرب على عبادته قرب مكّة. فهو يقابل (حدد) إله المطر عِنْدَ السوريين، والرَّاجِح أنَّ هذا الإله آدومي (نسبة إلى آدوم مملكة شرق الأردن)، وانتشرت عبادته في أنحاء جزيرة العرب[١]. وورد اسم الإله قُزح في نصوص المُسند، بصفته الإله المسؤول عن السّحاب، وذُكر أنّ قُزحاً هو: اسم ملكٍ مُوكَّل بالسَّحاب[٢].

ويتّضح مما ذكره سمَّار[٣] عن قدسيّة جبل قزح، أنه يمثل مكانًا مقدّسا ارتبط بالطّقوس الدّينيّة، وأصبح رمزًا للقوى الإلهيّة التي تتحكم في عناصر الطبيعة.

٥- قمم الجبال مواضعاً دينية (التقديس الجغرافيّ)

قدّس أهل العربيّة الجنوبية، وأهل السراة قمم الجبال، فجعلوا فيها معابد لعبادة الآلهة، مثل معبد (أوم) (أوام) في (الو). كذلك اتخذت منطقة جبل ريام مركزاً دينيّاً رئيساً لعبادة (تالب ريام)، وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ جبل ريام كان من المناطق الدِّينيَّة المُقدّسة في اليمن[٤].

وعُدّ جبل غنيم من الأماكن المُقدّسة لدى التيمائيين (نسبة إلى مدينة تيماء شمال غرب الجزيرة)، الَّذِين كانوا جزءاً من دولة الأنباط، ووجدت على قمته مخربشات[٥] عدّة مُكرسة إلى إلههم الأكبر (صلم) تدعوه أن ينصرهم على أعدائهم، وعُثِرَ كذلك على آثار أبنية يُعتقد أنَّها بقايا معبد[٦]. ويُعتقد أنّ جبل إثلب في منطقة الحجر كان من الجبال المُقدّسة نظراً لما حواه من أحجار مقدّسة وآثار دينيَّة منها النُّصب التي تسمح للمتعبدين بالدوران حولها، والمحاريب الأُخرَى جنوب الجبل[٧].

يتّضح من الرّوايات التي استعرضها سمَّار[٨] عن جبل غنيم في تيماء، وجبل ريام في اليمن، وجبل إثلب في الحجر، أنّ الجبال لم تكن أماكن للتواصل مع الآلهة فحسب، بل كانت مواضع دينيّة تقام فيها معابد للآلهة المحلية، ويقدّم عليها الدّعاء للآلهة. والنّذور، ويحجّون إليها.

---

(١) فان زايل، المؤآبيون، ترجمة: خيري ياسين، (عمان،١٩٩٠م)، ٧٥، ٧٦.

(٢)جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام ، ١٩٦.

(٣) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ١٩٨.

(٤) منير عبد الجليل العريقي، "المعبودات المحلية في الديانة اليمنية القديمة"، مجلة الاتحاد العام للآثاريين العرب، (ع٥، يناير،٢٠٠٤م)، ٤٨٩.

(٥) المخربشات: هي كتابات أو رسوم عفوية وغير رسمية، غالبًا ما تكون: قصيرة، وفرديّة، وغير مكتملة الصياغة، ومنفَّذة بلا نظام واضح أو غاية توثيقية، وأقرب إلى التعبير الشخصي (اسم، دعاء، علامة ملكية، رسم حيوان أو رمز)، وأقل التزامًا بالقواعد اللغوية أو الخطية. توضيح من (سمّار) بعد استفساري منه عنها.

(٦) هتون أجود الفاسي، الحياة الاجتماعية ،٢٣٩.

(٧) هتون، الحياة الاجتماعية، ٢٣٨، ٢٣٩.

(٨) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠٠.

ثالثاً: تمظهر الآلهة بهيأة حجر

كانت الحجارة في الدّيانة العربيّة قبل الإسلام، تُعدّ تجسيدًا للأرواح الإلهيّة، وهو ما يتّضح بوضوح في أساطير ومعتقدات عدّة تتعلق بآلهة تتمظهر بهيأة حجر، إذ قُدّست هذه الآلهة وعُبدت بهيأة تماثيل حجرية أو على شكل صخرة، وسنتطرق إلى ما ذكره سمَّار عن تمظهر هذه الآلهة بهيأة صخرية، لكي نفهم سبب تقديس الحجارة، والرّمزيّة الدّينيّة التي تكمن وراء عبادتها.

١- الإله اللات وعبادة الصَّخرة

ذكر سمَّار[١] أنَّ من أبرز الأمثلة عن تمظهر الآلهة في هيأة حجر هو الإلهة اللّات، الذي عُبدت في هيأة صخرة في الطائف، على وفق رواية ابن الكلبي، التي جاء فيها أنَّ عمرو بن لُحي قال للناس: "إنَّ ربكم كان اللّات فدخل في جوف الصَّخرة"[٢]. وكذلك ما جاء في رواية (ابن عباس): إنَّ اللّات رجل لمّا مات قال لهم عمرو بن لُحي أنّه لم يمت، ولكنه دخل الصّخرة، فعبدوها وبنو عليها بيتاً"، فلا يستبعد أن يشير هذا الرّأي إلى ما يسمى بـ (الفتيشزم fetichism). ويعنون به عِبادة الأرواح التي يزعم المتعبدون لها أنَّها حالة في تلك الأحجار، ولاسيَّما الأحجار الغريبة التي لم تصقلها الأيدي، وهي من العبادات البدائيَّة موازنةً بعبادة الصّور والتَّماثِيل والأصنام [٣] .

وهنا يميل سمّار إلى تفسير عبادة اللّات في هيأتها الحجرية بإسقاط مفهوم الفِتيشِزْم إسقاطًا مباشرًا، من دون مراعاة كافية لخصوصية السياق الديني والثقافي العربي قبل الإسلام، وهو مفهوم أنثروبولوجيّ نشأ في بيئة معرفية مختلفة ويحمل حمولة تبسيطيّة واختزاليّة. وأن اعتماده على روايات ابن الكلبي وابن عباس، على الرغم من أهميتها الإخباريّة، يبقى إشكاليًا لكونها روايات متأخرة ومشحونة برؤيّة إسلاميّة تقويميّة، لا تقدّم وصفًا محايدًا للبنية الدّينيّة الوثنيّة.

كذلك، يختزل هذا التفسير الرمزيّة الدّينيّة للحجر في بعدها (البدائي)، متجاهلًا أنّ الصخرة قد تمثل موضع تجلٍّ للمقدّس أو رمزًا مركزياً للقداسة، لا مجرد وعاء لحلول روح. ويُضاف إلى ذلك إغفال البعد الاجتماعيّ والمؤسسيّ للقداسة الحجريّة، إذ إنّ بناء بيت على الصخرة يشير إلى تنظيم شعائريّ وتطوّر في الوعيّ الدّينيّ، لا إلى عبادة بدائيّة خالصة. ومن ثمّ، كان الأجدر التمييز بين الفِتيشِزْم بوصفه نمطًا أنثروبولوجيًّا خاصًا، والقداسة الحجريّة بوصفها بنية رمزيّة ضمن نظام دينيّ أكثر تعقيدًا.

---

(١) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠١.

(٢) الأزرقي، أخبار مكة، ١/ ١٢٦.

(٣) جواد علي، المفصل، ٦/ ٢٣٢.

٢- أسطورة مسخ البشر إلى حجر (إساف ونائلة)

يرى سمَّار[١] أنّ من مظاهر تأليه الحجارة هو تمظهر الإنسان في حجر وتأليهه، بدلالة مسخ إساف ونائلة اللذان مارسا الجنس المُقدّس في المكان المُقدّس (الكعبة) وتحولا إلى إلهين للخصب. وتمثل تقديس إساف ونائلة حينما أصبحا من شعائر الحجّ الجاهليّ الذي يبدأ بالسّعي لاستلام أساف أولاً ومن ثمّ في الأخير نائلة، وكذلك الذبح عِنْدَهما، وحلق الشّعر، ونزع الثّياب وطرحها لُقاً بينهما.

ويكشف سمَّار في رأيه هذا عن سؤال شاع ذكره في الرّوايات الإخباريّة وأبحاث المحدثين بأنّهم مسخوا بسبب الخطيئة الدّينيّة التي ارتكبوها في مكان مقدّس لذا مسخوا إلى حجر، ولكنهم إذا كانوا قد ارتكبوا خطيئة لماذا عبدوا وقدّسوا بالطّقوس الدّينيّة الجاهليّة ولا سيّما في طقوس الحجّ؟ ربّما كان فعلهم مباح، وخلدت ذكراهم، كما هو معمول به في طقوس الزّواج المقدّس بالأساطير الرافدينية القديمة، والذي كان يمارس في المعابد وتتماثل بعلاقة عشتار مع الإله تموز.

٣- تمظهر الآلهة بالحجر الأبيض

عدّ سمَّار[٢] ذو الخَلَصَة من ضمن الآلهة التي تمظهرت على هيأة حجارة، إذ كان مروة بيضاء منقوشة عليها كهيئة التّاج، وكان بتباله بين مكّة واليمن. ووفقًا للرّوايات، كان يستقسم عنده بالأزلام لمعرفة الغيب.

كذلك في سياق تمظهر الإله بحجر أبيض، فقد جَسَّدْ عرب الجنوب أحد آلهتهم بحجارة بيضاء، وهو الجلسد اسم صنم كان بحضرموت، تعبده كندة وحضرموت

٤- الصَّنم سعد تمظهر الإله بهيأة حجر طويل

عُبد الإله سعد بهيأة حجر طويل، ومورست عنده الطّقوس الدّينيّة، من تقديم القرابين والذبح أمامه[٣].

٥- الإلهة ذو شرى وتمظهره بهيأة حجر أسود مربع

على الرّغم من تمظهر ذو الشرى بهيأة حجر أسود مربع، كذلك قُرن بالحجر أو الصخر المرتفع الشّاهق، وكان يُجَسَّدْ على شكل كتلة صخر أو عمود كان دماء ضحاياه تصب عليه أو أمامه، وكانت تحته قاعدة ذهبيّة كما كان يتألف معبده كُلّه بالذّهب وبالهبات التي كانت تنذر إليه[٤].

ومن الآلهة الأخرى التي ذكرها سمَّار المعمولة من الحجر، هو الإله هبل والإلهة العُزى في الأنباط[٥].

---

(١) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠٣.

(٢) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠٣.

(٣) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠٣.

(٤) الحوت، في طريق الميثولوجيا عند العرب، (بيروت، دار النهار، ١٩٨٣م)، ٦١.

(٥) سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠٤، ٢٠٥.

٦- قدسيّة المعابد في أعلى الجبال (المعلّيات)

يرى سمَّار أنّ قدسيّة الحجر في الأنباط تَتَجَلّى فيما يُسمى بـ (المعلّيات High Places)، التي هي مساحة منحوتة في الجبل مكشوفة وأرضيتها واسعة وشكلها شبه بيضوي، يتوسطها المذبح حيث تقدم الأضاحي، مثل معلية الرقيم، ويصعد للمعلية بدرجات حجريَّة، ويُعدّ الصُعود أحد الطّقوس المُقدّسة، وفي الثلث الأول من الطريق الصّاعد إلى المعلية هناك تمثال كبير لأسد الَّذِي هو رمز العزى(١). فالمعلّيات هي أماكن العبادة العالية ولا سيّما المعابد الموجودة على رؤوس الجبال (جبل أثلب، المناجاة، غنيم، خربة التنور، خربة الضريح، معبد بعل سمين)، والمعلّيات هي الشّكل الجبليّ لهياكل العراء الكنعانية(٢).

قدّم سمّار توصيفًا شعائريًا دقيقًا للمعلّيات النبطيّة بوصفها تمظهرًا لقدسية الحجر، غير أنّ تحليله يميل إلى الوصف أكثر من التفكيك الرمزي العميق. إذ تُعرض المعلّيات بوصفها أماكن عبادة عاليّة دون مساءلة كافيّة لمعنى الارتفاع ذاته بوصفه بنية رمزية للاتصال بالمقدّس، لا مجرد اختيار مكاني. وأن ربط المعلّيات بهياكل العراء الكنعانيّة، على الرّغم وجاهته التاريخيّة، يظل بحاجة إلى مزيد من التدليل التحليليّ الذي يوضح آليات الانتقال الرمزيّ والاستمرار الدينيّ، لا الاكتفاء بالتشابه الشكليّ.

كذلك، يُلاحظ أنّ سمّار ركّز على قدسيّة الحجر بوصفها عنصرًا مادّيًّا (النحت، والمذبح، والدرج، والجبل)، دون إبراز كافٍ للبعد الطقسيّ- الجسديّ، ولا سيّما طقس الصعود، الذي يمكن قراءته بوصفه فعل تطهير وانتقال رمزيّ من العالم الدنيويّ إلى المجال المقدّس. أمّا حضور الأسد رمز العزّى، فيُذكر بوصفه علامة دينيّة، دون تفكيك رمزيّ لوظيفته بوصفه حارس للمقدّس أو تمثيل للقوة الإلهيّة والسلطة الدّينيّة.

وبذلك، يبقى طرح سمّار أقرب إلى التوصيف الأثريّ- الدّينيّ، ويحتاج إلى استكمال بمنظور أنثروبولوجيّ ورمزيّ يربط بين العمارة الجبليّة، وطقس الصعود، ورمزية العلو بوصفها عناصر متكاملة في إنتاج القداسة الحجريّة عند الأنباط.

٧- تمظهر الآلهة بالجبال ورمزيّتها القدسيّة

استشف سمَّار(٣) أنّ هناك تمظهراً للآلهة في أجزاء من الجبال، ففي المعتقدات الثمودية، عُبِّدَ إله عُرِف بـ (طنف)، وظيفته الخصب في الأدعية الموجهة إليه، والاسم يعني كُلّ ما هو بارز أو الجزء البارز في جبل(٤). كذلك هناك صنم عُرِف بـ (الفَلْسُ)، وهو أنف أحمر في وسط جبلهم الذِي يقال له أجا أسود كأنه تمثال إنسان، عبدوه وقربوا إليه عتائرهم، ولا يأتيه خائف إلا آمن عِنْدَه، ولا يطرد أحد طريدة

(١) هتون أجود الفاسي، الحياة الاجتماعية، ٢٤٣.

(٢) خزعل الماجدي، الأنباط، ٧٧.

(٣) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠٥.

(٤)جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام ، ١٥٨،١٥٩.

فيلجأ بها إليه إلا تركت له [١]. وهناك إله يُعرف بـ (الضَّهْر) عِنْدَ عرب الجنوب، وقد ورد اسمه في نصوص المُسند ظهرن، وفي لغة العرب الضهر أعلى الجبل (قمته)، والبقعة من الجبل يخالف لونها سائر لونه[٢].

ويظنُّ سمَّار[٣] أنَّ عبادة الفَلس والضّهر توضح أنَّ النتوءات أو الأماكن الجبليّة الغريبة، كانت محل تقديس عِنْدَ العرب القدماء، فالفلس كان أنفاً أحمر وسط جبل أجا، وكان من أشهر العبادات عِنْدَ العرب، والضّهر عِنْدَ العرب البقعة التي يختلف لونها عن لون سائر الجبل.

واستشف سمَّار أن هناك آلهة اقترنت باسم الجبل، هي: (إله هجبل) (الإه هاجبل) (إله الجبل)، الَّذِي عبد من قبل عرب الصفا، ودلالة أسمه توحي أنَّ عَبَّدَته كانوا من سكان جبل أو أرض مرتفعة، ولهذا نعتوا إلههم بـ (إله الجبل).

رابعاً: الأنصاب وأكوام من الحجارة ورمزيّتها القدسيّة

استعرض سمَّار قدسيّة كل من الأنصاب والحجارة، بما في ذلك الرّوايات التي أطلعتنا عن اعتقاد العرب بقدرة الحجارة العقابية وتأثيرها في البشر.

١- قدسيّة الأحجار في بيوت العبادة

وقد ذكر أنّ في (غيمان) موضع عبادة وفيه (حجر قحمم) (حجر قاحمم) (حجر قاحم)، وهو يشبه الحجر الأسود الَّذِي كان يتقرب إليه الجاهليون في مكّة. والحجر الَّذِي كان في كعبة نجران، وفي (تسلال)، وفي مواضع أُخرَى عدّة[٤].

وهنا يُلفت سمّار الانتباه إلى انتشار نمط خاص من الأحجار المقدّسة في مواضع عبادة متعدّدة، كذلك في ربط حجر غيمان بأحجار أُخرى مشابهة، ولا سيّما الحجر الأسود في مكّة وحجر كعبة نجران، غير أنّ هذا الربط يقوم على المشابهة الشكليّة والوظيفيّة أكثر من قيامه على تحليل بنيويّ واضح لوظيفة الحجر في كل سياق دينيّ على حدة. إذ لا يُميّز بوضوح بين قداسة الحجر بوصفه رمزًا موضعيًّا خاصًا، وبين تحوّله إلى عنصر مركزيّ في بنية شعائريّة واسعة.

إنّ توصيف الحجر بأنّه (يشبه الحجر الأسود) يظل توصيفًا عامًّا، لا يوضّح طبيعة هذا الشبه: هل هو في اللون، أو في الموضع، أو في طقس التقرّب، أو في الاعتقاد بحلول القوّة المقدّسة فيه؟ هذا الغموض يجعل المقارنة أقرب إلى الإيحاء منها إلى البرهنة. ويُلاحظ كذلك أنّ سمّار لا يناقش إمكان

---

(١) ابن الكلبي، الأصنام، ٥٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٤/٤٩٤.

(٣) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠٦.

(٤) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢٠٩؛ جواد علي، المفصل، ٦/٤٣٧.

كون هذه الأحجار جزءًا من تقليد دينيّ مشترك في جنوب الجزيرة ووسطها، أو كونها ظاهرة مستقلة أعيد إنتاجها محليًّا على وفق أنساق اعتقاديّة مختلفة.

وعليه، فإنّ طرح سمّار يكتسب أهميته من إبراز شيوع قداسة الحجر في جغرافيا دينيّة واسعة، لكنه يحتاج إلى مزيد من التفكيك المقارن الذي يميز بين التشابه الطقسيّ والتماثل العقدي، ويحدّد ما إذا كانت هذه الأحجار تمثّل بقايا تقليد دينيّ واحد، أم مجرّد تعبيرات متوازيّة عن نمط عام في تقديس الحجر عند العرب قبل الإسلام.

٢- ميثيو قدرة الحجارة العقابيّة

لا يستبعد سمَّار[١] في عرضه للرّوايات الإخباريّة ذات البعد الميثولوجيّ من أنَّ للأحجار المُقدّسة، قدرة عقابية للبشر، وبذلك فهي تُحاكي الآلهة في القدرة ذاتها، هذا ما لمسه في أحدى الرّوايات التي تظهر تصورات العربي عن الحجارة المُقدّسة جاء فيها :"عن ابن أبي نجيح عن أبيه، أنَّ ناسًا كانوا في الجَاهِلِيّة حلفوا عِنْدَ البيت على قسامة[٢]، وكانوا حلفوا على باطل، ثم خرجوا حَتَّى إذا كانوا ببعض الطريق نزلوا تحت صخرةٍ فبينما هم قائلون إذ أقبلت الصَّخرة عليهم، فخرجوا من تحتها يشتدون فانفلقت بخمسين فلقة فأدركت كُلّ رجل منها فلقة فقتلته وكانوا من بني عامر بن لؤي، قال الزنجي: فكان ذلك الَّذِي أقل عددهم، فورث حويطب بن عبد العزى عامة رباعهم"[٣].

واستشهد سمَّار برواية أُخرَى ذهبت في السّيَاق ذاته عن قدرة الحجارة المُقدّسة العِقَابِيّة يرويها الشّخص نفسه حويطب بن عبد العزى قال: "كنا جلوسًا بفناء الكعبة في الجَاهِلِيّة، فجاءت امرأة إلى البيت تعوذ به من زوجها، فجاء زوجها فمد يده إليها فيبست يده، فلقد رأيته في الإسلام بعد وإنَّه لأشل"[٤]. وبهذا التّصوُّر الميثولوجي عند العرب، لم يكن الحجر المقدّس وسيلة للتواصل مع الآلهة، بل أنّها تحل محلها في قدرتها العقابيّة أو الشّفائيّة.

٣- حجارة حدود الحرم المقدّسة (الجثوة)

أعتقد العرب أنّ الأحجار التي توضع على الحدود مُقدّسة، وأطلق عليها الجثوة: وهي ما اجتمع فيه من الحجارة التي توضع على حدود الحرم أو الأنصاب تذبح عليها الذبائح[٥]. أو الحِجارَةِ التي تُوضَعُ على حُدُودِ الحَرَم. أَو (الأَنْصابُ) التي كانت (تُذْبَحُ عليها الذَّبائِحُ)، واحِدَتُها جَثْوَةٌ وجُثْوَةٌ [٦]. والْقَبْرُ جُثْوَةٌ،

---

(١) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢١٠.

(٢) القسامة: هم جماعة يقسمون على الشيء أو يشهدون، ويمين القسامة منسوبة إليهم، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٤٨١.

(٣) الأزرقي، أخبار مكة، ٢/٢٤.

(٤) الأزرقي، أخبار مكة، ٢/٢٤.

(٥) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ١/ ١٦٣٨.

(٦) الزبيدي، تاج العروس، ٣٧/٣٢٢.

جُثْوَةٌ، وما ارْتَفَعَ من الأرْض، نحو ارْتفاعِ الْقَبْر جُثْوَة. وقال أبو عمر: والجثوة التي هي في الأصل ارتفاع القبر. والجثوة: التراب المجتمع [1] ‹وبمّا أن الحرم هو المكان المُقدّس الذي تحله القوى الإِلَهِيَّة، فإنَّ حرمته يجب أن تكون حاضرة، بوضع حدود مقدّسة له، يُعدّ الانتقال منها مغادرة المقدّس إلى المُدنس، وبذلك يفهم مِمّا استعرضه سمَّار[2] عن الجثوة، أنّها كانت رمزاً للحماية والقداسة، وتمثّل الحماية الإلهيّة لحدود الحرم.

وقد أظهر سمّار جهدًا واضحًا في تتبّع الدلالة اللغويّة للجُثوة، وربطها بالحجر والارتفاع والحدّ المكانيّ، غير أنّ معالجته تميل إلى التوسّع المعجميّ على حساب التحليل الرمزيّ المنهجيّ. فالجُثوة تُقدَّم بوصفها حجرًا أو ترابًا مجتمعًا أو ارتفاعًا شبيهًا بالقبر، دون تمييز حاسم بين دلالاتها بوصفها علامة حدوديّة، أو موضع ذبح، أو رمزًا جنائزيًّا.

وإنّ ربط الجُثوة بالحرم بوصفه فضاءً تسكنه القوى الإلهيّة يظل افتراضًا تفسيريّاً عامًا، يحتاج إلى تدعيم بنماذج طقسيّة أو مقارنات أنثروبولوجيّة توضّح كيفية دلالة الجُثوة بوصفها وسيطاً بين المقدّس والمدنّس، لا الاكتفاء بوصفها حدًا ماديًّا. ويُلاحظ كذلك أنّ الإشارة إلى أصل الجُثوة بوصفها ارتفاع القبر أو التراب المجتمع تفتح أفقًا تحليليًّا مهمًا، لم يستثمره سمّار بما يكفي، إذ كان يمكن قراءة الجُثوة بوصفه امتدادًا لرمزيّة القبر وحرمته إلى المجال المكاني الأوسع.

وعليه، فإنّ فهم الجُثوة بوصفها رمزًا للحماية والقداسة وحدود الحرم يبدو تفسيرًا معقولًا، لكنه يحتاج إلى تأطير أوضح يميّز بين الجُثوة بوصفه عنصر لغوي– مكاني، والجُثوة بوصفها علامة طقسيّة، وتمثيل رمزي لفكرة الانتقال من المقدّس إلى المدنّس داخل المخيال الدينيّ العربيّ القديم.

٤- تقديس الحجارة التي يذبح عليها القرابين (النُّصُب، والغبغب)

استعرض سمَّار[3] أكثر من تعريف للنّصب، فهي ما عُبد من دون الله[4] . وفي وصف آخر إنَّها حجارة كانوا ينصبونها ويذبحون عِنْدَها فيصب عليها دماء الذبائح[5]. وتزيد إحدى الرّوايات على هذا هذا الوصف بالقول: إنَّها أحجار منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها تعظيماً لها بذلك، ويتقربون به إليها[6]. ويفهم من ذلك أنّها أحجار مقدّسة كانت تُراق عندها دماء القرابين التي تُذبح للآلهة.

---

(١)الأزهري، تهذيب اللغة، ١١/ ١١٨.؛ابن منظور، لسان العرب، ١٤/ ١٣٣.

(٢) سمَّار، المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢١٠.

(٣) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢١٣،٢١٥.

(٤) عبد الغني زيتوني، الوَثَنيَّة في الأدب الجاهلي، (دمشق، ١٩٨٧م)، ١١٦.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١١/ ٢٠٨.

(٦) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ٧٣/٢.

ويقرن سمَّار[1] النّصب، مع الغبغب، إذ يعرفه بأنّه حجر مقدّس يُعدّ نصباً كان يذبح عليه في الجَاهِلِيّة، وقيل: مذبح اللآت والعزى. وقيل: الغبغب المنحر بـ (منى). ويرجح أنه حفرة في الحجر المُقدّس يتدفق إليها دماء الأضاحي المُقربة للآلهة. إذاً كانت الدماء تُراق فيها، وينتفع مقدِم القرابين من دمائه بعد جمعها بالغبعب، لكي يصب على رأس تمثال الإله على وفق الطّقوس الدّينيّة في تقديم القرابين، لاستحسان الآلهة أو تخفيف غضبها.

ويظهر أنّ سمّار أجاد في جمع التعريفات اللغويّة والإخباريّة للنُّصُب، وبرز بوضوح ارتباطها بطقوس الذّبح وإراقة الدّماء، غير أنّ عرضه يبقى توصيفيًّا تجميعيًّا أكثر منه تحليليًّا. إذ تُقدَّم النُّصُب أساسًا بوصفها (أحجارًا عُبدت من دون الله) أو مواضع للذّبح، من غير تفكيك كافٍ لوظيفتها الرمزيّة داخل النظام الشعائريّ، ولا لتمييزها عن المذّبح أو الصنم من حيث البنية والدلالة.

وإنّ ربط النُّصُب بالغبغب يظل افتراضيًّا في بعض أجزائه، ولا سيّما في ترجيح كونه حفرة حجريّة تُجمع فيها دماء القرابين لإعادة توظيفها طقسيًّا، وهو تأويل جذّاب أنثروبولوجيًّا، لكنه يحتاج إلى تدعيم أقوى من النصّوص أو الشواهد الأثريّة، لا الاكتفاء بالاستنتاج من وظيفة الدّم في الطقس. ويُلاحظ كذلك أنّ سمّار يفترض علاقة مباشرة بين الدّم و(استحسان الآلهة أو تخفيف غضبها) من دون مساءلة البنية الاعتقاديّة التي تنظّم هذه العلاقة، أو بيان ما إذا كانت الدّماء تُفهم بوصفها قوة تطهير، أو غذاء رمزيّ للإله، أو وسيط تواصلي مع المقدّس.

وعليه، فإنّ معالجة سمّار تكشف أهمية النُّصُب والغبغب بوصفهما عنصرين مركزيّين في الطقس الدمويّ الجاهليّ، لكنها تحتاج إلى انتقال أوضح من الوصف الإخباريّ إلى التحليل الرمزيّ، مع تمييز أدق بين الحجر بوصفه موضع ذبح، والحجر بوصفه حاملًا للقداسة، والحجر بوصفه وسيطًا بين الإنسان والآلهة.

٥- وضع الحجارة المُقدّسة حول قبور سادات العرب

كانت من معتقدات العرب القديمة يقدّسون قبور ساداتهم، فجعلوها حمى مقدّس، واضعين الأنصاب لتحديد مساحة الحرم، كما هو الحال في حمى الآلهة، فكان يستجير بها الخائف وطالب الأمان، ولا يحق الرعي فيها. وهذا ما فعلته بنو عامر في قبر سيدهم وشاعرهم وفارسهم عامر بن الطفيل، إذ نصبت عليه أنصاباً ميلاً في ميل حمى على قبره، لا تدخله ماشية، ولا تنتشر فيه راعية ولا ترعى ولا يسلكه راكب ولا ماشٍ[2].

وفي سياق تقديس قبور سادات القبائل، ذكر سمَّار شاهداً ميثولوجيّاً يوضح وضع الأحجار المقدّسة حول قبر حاتم الطائي، إذ إن قبيلته، وضعوا إلى جوار قبره أنصاباً بهيأة آلهة من الإناث يُمَثّلْنَ

(١) المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام، ٢١١.

(٢) سمار، دراسات في المعتقدات الاجتماعية، ٩٠.

إلهات الموت، يُنحنَ عليه، هذا ما أطلعتنا عليه الرواية بالقول: ""فكانت عن يمين قبره أربع جوار من حجارة، وعن يساره أربع جوار من حجارة، كُلهن صواحب شعر منثور محتجرات على قبره كالنائحات"(١).

وبذلك أحسن سمّار إبراز تداخل قدسية القبر مع نظام الحِمى بوصفه بنية دينيّة– اجتماعيّة معروفة عند العرب، غير أنّ تحليله يميل إلى التسويّة بين قداسة قبور السادات وقداسة حِمى الآلهة دون تفريق كافٍ بين القداسة الرمزية للزعيم والقداسة اللاهوتية للإله. فالحِمى هنا لا يدل بالضرورة على تأليه الميت، بقدر ما يجسد امتداد سلطته الرمزيّة بعد الموت وتحويل قبره إلى مركز أمان وحماية.

وإن الشاهد المتعلق بقبر حاتم الطائي، على الرغم من ثرائه الميثولوجيّ، يطرح إشكالًا منهجيًّا، إذ تُقرأ الأنصاب المؤنثة بوصفها (إلهات موت) دون مناقشة بدائل تفسيريّة، مثل كونها تمثيلات رمزيّة للحِداد، أو تشخيّصًا أسطوريًّا لقيم الكرم والفقد، لا آلهة بالمعنى العقدي الصريح. ويُلاحظ كذلك أنّ الرواية ذات طابع أدبيّ– تصويريّ واضح، ما يستدعي التعامل معها بوصفها تمثيلًا ثقافيًّا للذاكرة الجمعيّة أكثر من كونها وصفًا دينيًّا دقيقًا لممارسة طقسيّة ثابتة.

وعليه، فإن معالجة سمّار تظل كاشفة عن أهمية القبر بوصفه فضاءً مقدّسًا، لكنها تحتاج إلى تمييز أوضح بين تقديس القبور بوصفه ممارسة رمزيّة اجتماعيّة، وعبادة الموتى بوصفها نسقًا دينيًّا، مع استحضار أعمق لوظيفة الذاكرة والبطولة والزعامة في إنتاج هذه القداسة.

---

(١) الأصفهاني، الأغاني، ٦٧/١٧.

الفصل الخامس
الآلهة والمُعتقدات الدّينيّة وطقوسها

المبحث الأول: الآلهة عند العرب قبل الإسلام

المبحث الثاني: المُعتقدات الدينيّة وطقوس

الفصل الخامس

الآلهة والمُعتقدات الدّينيّة وطقوسها

المبحث الأول

الآلهة عند العرب قبل الإسلام

مفاهيم: الصّنم والوثن والنُّصب:

اعتمد سمّار في التفريق بين الصّنم والوثن على مصادر لغوية وحديثيّة وتاريخيّة، ذكر فيها التمييز بين الصّنم والوثن، فينقل العيني قول(الجوهري)[(١)]، الذي ساوى بينهما، أي أنّ الصّنم هو الوثن، وكذلك الجاحظ الذي يرى أنّ كل ما يُعبد من دون الله فهو وثن، صنماً كان أو غير صنم[(٢)]. ولـ (ابن الأثير) رأياً آخر في التفريق بين الصّنم والوثن، إذ يرى أنَّ الصّنم ما يتخذ إلهاً من دون الله، وهو ما كان له جسم أو صورة، فإنّ لم يكن له جسم أو صورة فهو وثن، ويضيف أنّ الفرق بين الصّنم والوثن: الوثن: كُلّ ما له جثة معمولة من جوهر الأرض أو من الخشب والحجارة بصورة الآدمي يُعمل ويُنصب فيُعبد، والصّنم: الصورة بلا جثة[(٣)]. وهناك من يرى إنّ الأوثان جمع وثن، وهو الصّنم واللفظة غير عربية معرب عن (شنم)[(٤)]. ويبدو أنّ هذا التردد في توضيح المصطلح من منظور ميثولوجي، لم يكن على المستوى اللغويّ فحسب، بل ربّما يُمثل تطوراً تاريخيّاً في أشكال التعبير الديني.

ويمكن توجيه النقد لبعض ما ذكره ابن حجر؛ لوقوفهم عند التوصيف اللغويّ الشكلي فقط، ويرى سمّار[(٥)] في مقاربته الميثولوجية؛ أنّ التعدد في المصطلحات، يوحي فقط إلى اختلاف في المُسميات، وربّما سببه الاختلاف في الطقوس الدينيّة لا مجرد اختلافاً لغويّاً.

أمّا مفهوم النُصب، فينقل سمّار اختلاف الرّوايات في تحديده، ففي تعريف هو أحجار كانت حول الكعبة يذبحون عليها للأصنام، أو أنّها ما نصب فعُبد من دون الله[(٦)]، وفي وصف آخر إنّها أحجار منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها تعظيماً لها بذلك، ويتقربون به إليها[(٧)]. ويخالف ذلك، توصيف النصب عند (ابن الأثير) حينما عدّها صنماً بقوله: النصب حجر كانوا ينصبونه

---

(١) ينظر: بدر الدين العيني، عمدة القارئ ١٢/ ٥٤.

(٢) ابن عبد البر، التمهيد ٤٥/٥، تم موازنة النص مع ما ذكره الجاحظ تبين المعنى نفسه، ينظر: الحيوان،٥/١.

(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٥٦/٣؛ وينقل بدرالدين العيني، قول ابن الأثير، ينظر: عمدة القارئ، ٥٤/١٢.

(٤) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٢/ ٨٦.

(٥) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٢.

(٦)ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٤٣/٧.

(٧) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ٢/ ٧٣؛ وينظر: بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١١٣/١٢.

في الجاهليّة، ويتخذونه صنماً فيعبدونه، والجمع: أنصاب، وقيل: هو حجر كانوا ينصبونه، ويذبحون عليه فيحمر بالدم [١].

وقد وقف سمّار [٢] على القراءة الفقهية التي صورت النُصُب وكأنه مجرد (أحجار ذبح) أو (أدوات جَزر)؛ وبذلك فصلت الرمز عن طقسه، بينما القراءة الميثولوجية ترى أنّ طقس الذّبح هو مَن يمنح الحجر قدسيته، لا الضد ويرى سمّار أنّ عبادات العرب قبل الإسلام لم تكن مجرد طقوس بدائية عشوائية، بل لها نسق رمزي تتوزع فيه الرموز المُقدّسة المتمثلة: (أصنام، وأنصاب، وأحجار) في فضاء مكاني مُقدس كأن يكون الكعبة أو أيّ بيت للإله.

١- الإله هُبَل

أرجع سمّار [٣] أصل الإله هُبَل إلى جذور رافدينيّة، فهو بالأصل الإله بل (مردوك)، الذي انتقلت انتقلت عبادته إلى الكنعانيين باسم الإله (بعل)، وقد اعتمد في تحليله المنهج الفيلولوجي، الذي دعمّ بقوة هذا الرأي، بدليل أن عبادته انتقلت على وفق الرّواية الإسلاميّة من هيت أو الشّام بوساطة عمر بن لُحي الخزاعي إلى مكّة الجاهليّة.

ويبقى سمّار مُعتمداً المنهج الفيلولوجي؛ إذ يرى أنّه ليس من المستبعد أن يكون الإله هُبَل تحريفاً لأسم الإله كُبل، وهو من حجر أسود، انتقلت عبادته من بلاد الأناضول إلى سوريا، بقوله: إذ أسلمنا أنّ عبادة الحجر لاسيّما البُركاني له حضوره في المعتقدات اللاهوتيّة العربيّة القديمة. أمّا كيف انتقل من سوريا إلى جزيرة العرب، فيرى أنّ عبادة (بعل) الذي هو إله الكنعانيّين انتقلت إلى المؤآبيين[٤]، وعُبِدَ باسم (هبعل) – مثلما أوضحنا سابقاً–، وهو قريب من تسمية (هُبَل)، ومن هناك انتقل إلى مكّة[٥]، وقدَّم سمّار[٦] أدلة على تماثل هُبَل والإله مردوك البابليّ، وهي: "هناك من الصفات والوظائف الّتي تقارب بينهما، فـ (بل) سيّد الآلهة وملكها، وحكيمها، وحامي مدينة بابل – وظيفة عسكرية– وإلهاً زراعيّاً. كذلك

(١) النهاية في غريب الحديث، ٥/ ٦٠.

(٢) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٤.

(٣) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٧٣،٧٤. ذُكر هُبل في الرواية الإسلامية عند ابن الكلبي، الأصنام، ٢٨.

(٤) عُدّوا من القبائل الجزرية الشمالية الغربية الّتي سكنت بلاد سوريا وقد أسسوا لأنفسهم مملكة عُرفت بـ (مملكة مؤآب)، وعند النظر لحدودها فلقد فرضتها طبيعة الرقعة الجغرافية لتلك المنطقة، إذ انحصرت بين وادي الموجب شمالاً ووادي الحسا جنوباً، أما الحدود الغربية فقد تُمَثِّلت بالبحر الميت، وتميزت الحدود الشّرّقية بوجود المنطقة الصحراوية. يُنظر تفصيلات أكثر: ميثم علي عبد الحسين الصرخي، ممالك شرق الأردن بين نصوص العهد القديم والمعطيات التاريخية، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١٤م)، ٧٢، ١٢٣.

(٥) سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٧٧.

(٦) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٧٣، ٧٤. ذُكر هُبل في الرواية الإسلامية عند ابن الكلبي، الأصنام، ٢٨.

الإله هُبَل القُرشي هو سيّد آلهة مكَّة وكبيرها، وحكيمها الذي عنده يستخارون، هو إله المياه، فضلاً عن كونه إلهاً ينتدب للنصرة في الحروب. لذا فمن الرَّاجح أنَّ أصله هو الإله بل عند البابليّين، والذي امتدت عبادته إلى سوريا بمسمّى (بعل). بينما اكتفى المستشرق (نولدكه) بالمقاربة بين الإله (بعل) السُّوريّ وهُبَل، ورأى أنَّ بعل ليس عربيّاً، بل أخذه العرب من جزيرة سيناء، وعُرف لفظاً ومعنى عِنْدَ العرب مثل (أرض بعل) أو (البعل) السيّد[١].

ونفى سمّار[٢] مقاربة الإله هُبَل مع الله (في المفهوم الجاهلي)، التي ذهب إليها كلاً من (فلهاوزن)[٣]، و(هوجر فنكلر)[٤]. معتمداً عدم ورود مثل هذه المقاربة في المرويات الإسلاميّة، فضلاً عن عدم ورود اسم الإله هُبَل في القرآن الكريم، ولم نستشف من الآيات القرآنية والمرويات الإخباريّة لمثل هذه المقاربة لا من بعيد أو من قريب، فضلاً عن الفهم الاصطلاحيّ الجاهليّ لكلمة الله التي وردت في القرآن.

واستعرض سمّار[٥] وظائف الإله هُبَل، المتمثلة بكونه إلهاً للخصب والحرب وإدراك الغيب بقوله: بقوله: "بما أنَّ هُبَل كبير الآلهة وسيّدها هو في الأصل الإله بعل، لذا ارتبط بالسَّماء، فهو مانح الخصب والمياه، ومُعيناً لهم في تحقيق الانتصارات (وظيفة عسكرية)، وكانت قريش تستقسم عنده بالأزلام، ليعرفوا رأي كبير آلهتهم (هُبَل) فيما سيقدمون عليه من خوضهم المعركة من عدمه".

وارتباط هُبَل بالمياه والخصوبة، وأثره في الطقُوس والوظائف الّتي ارتبطت بالماء، بدلالة أنَّ قُريش كانوا يستقسمون عِنْدَه بالأزلام، فأحد هذه القِداح[٦]، كان مُخصصاً للمياه، فإذا أَرادوا أن يحفروا بئراً، ضربوا بالقِداح، فحيث ما خرج عملوا به[٧]. وكان هُبَل إلهاً للنبوءة، فاستقسموا عنده، في جوف الكعبة، وعنده يتحاكمون فيما أُشكل عليهم[٨]. فهو إلهاً للحكمة على وفق ما ذكره (ابن الكلبي): "كان في في جوف الكعبة، قُدّامَهُ سبعةُ أقدُحٍ، مكتوب في أوّلها: صريحٌ، والآخر مُلصَقٌ، فإذا شكُّوا في مولود، أهدَوا له هَدّيةً، ثم ضربوا بالقِدَاح، فإن خرج: صريحٌ ألحقوه، وإن خرج مُلصَقٌ، دفعوه، وقِدْحٌ على المّيت؛

---

(١) نقلا عن: محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، ١٢٣، ١٢٤.

(٢) سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٧٥.

(٣) رنيه ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ١٣٢.

(٤) ينظر: ديتلف نلسن، الديانة العربية القديم، بحث في كتاب التاريخ العربي القديم، ترجمة: فؤاد حسين، (مصر، مكتبة النهضة المصرية، د.ت) ،٢١٦.

(٥) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٨٠، ٨٧.

(٦) القِداح جمع قِدح، بكسر الدال، السهم الَّذِي كانوا يستقسمون به، ينظر: بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٨/ ٢٠٨. أو هي حصى بيض، أو حجارة، مكتوب عليها، ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٢٠٧.

(٧) الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ١/ ١١٧، ١١٨.

(٨) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٢٠٨.

وقِدحٌ على النكاح، وثلاثةٌ لم تُفَسَّر لي على ما كانت، فإذا اختصموا في أمرٍ أو أرادوا سفرً أو عملاً، أتَوهُ فاستقسموا بالقِدَاح عنده، فما خَرَجَ، عَمِلوا به وانتَهَوا إليه"[١].

وحدثنا سمّار[٢]عن نمط تمثيله وتجسيمه، مستعيناً برواية ابن الكلبي التي وصفته على أنَّه بهيأة إنسان من العقيق الأحمر، مكسور اليد، واستبدلت قريش ذراعه اليمنى بيد ذهبيّة. وهنا يبدو ثمَّة تماثل في الشكل البشريّ ما يؤكد اعتقاده بأنّه يُماثل الشكل البعلّي، إذ صوُّر بعل في نقوش تدمريّة بهيأة رجل، وهو حاملاً لرمح أو صولجان، أو ثمر أو سنابل.

كذلك استعرض امتدادات عبادته جغرافياً، فذكر أنّه عُبد في مناطق عدّة من جزيرة العرب، مؤاب (شرق الأردن)، جزيرة سيناء، إقليم الصفا (في سوريا)، والثموديين، واللحيانيين، والأنباط، وتدمر، وجنوب الجزيرة (المعينيين)، والحجاز.

وماثل سمّار[٣] بين الإله هُبَل وآلهة أخرى في الوظائف واقترانها بالمياه؛ لأنّه نُصب عند بئر الأخسف في جوف الكعبة، فهو يُماثل الإله إنكي الرافديني، فكِلاهما إلهي حكمة، لارتباطهما بالمياه

وكذلك مردوك البابلي؛ كليهما كبير الآلهة. وبعل السوري؛ لأنَّ كليهما إلهان للخصب والمياه. وتماثل مع الإله الكنعاني بعل شمين؛ لأنَّ كليهما إلهيّ خصب. ومع الإله ديونوسوس الذي هو إله يوناني؛ لأنّهما إلهي خصب أيضاً.

وقدّم سمّار قراءة مقاربة للروايات والنقوش الآثارية، حينما ماثل بين الرموز المشتركة، وهي: (الماء، والثعبان، والقمر) للإله هُبَل وآلهة أخرى مثل آلهة رافدينيّة وعربية أخرى، مثل: (يرحبول، وودّ، وشادرافا)، ما يؤكد ثمَّة تمثيلاً معتقداتيّاً- دينيّاً مشتركاً (رافدينية، وسورية قديمة وعربية)، فالماء في المعتقدات القديمة يرمز إلى الحياة والخصوبة والاقتران بالأرض. بينما الثّعبان: رمز للحراسة الميثولوجيّة، وبذلك فالإله هُبَل جسّدَ(السلام) المتمثل: بالحياة، والخصوبة، في المقابل جسّدَ أيضاً الحرب.

ولعلّ من المفيد قوله: إنّ المصادر الإسلاميّة التي روّجت لميثو قصة عمرو بن لُحيّ، والتي ورد أول ذكر لها في "كتاب الأصنام لـ (ابن الكلبي)، هي غير موثوقة تاريخيّاً، لأنّها من الرّوايات الإسلاميّة التي دونت لاحقاً، وتوخت الحطّ من المعتقدات الوثنيّة قبل الإسلام. وأنّ قصة ميثو انتقال عبادة هُبَل من مكّة، ينبغي النظر إليها بوصفها أسطورة تأسيسية، أي لا تغدو أكثر من رؤية دينيّة تأويلية، لا تستند إلى حقيقة آثاريّة. ويبدو أنّ أصل عبادة هُبَل في جزيرة العرب هو نتاج تطور تعبدي محيط في المنطقة تمثل بعبادة بعل/بعل شمين في حدود الشّمال العربيّ أو الامتداد النبطيّ، ولا تقوى الأدلة أن تقدّم ما يكفي أنّ ثمَّة تأثيرات تعبديّة للإله هُبَل من الشّرق الأدنى القديم، والرّاجح أنّ الإله هُبَل كان بأثر محلي متأتٍ من

(١) ابن الكلبي، الأصنام، ٢٣٦.

(٢) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٧٩؛ الأصنام، ٢٨.

(٣) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٨٣،٨٤.

عبادة بعل، عبر التّأثير النّبطيّ بوساطة التّبادل التّجاري، فهو إلهاً نبطيًّا أو مؤابيًّا، وصُيغ على وفق المنهج الفيلولوجي ، ولكن ينبغي اعتماد الأدلة الأثرية أكثر من الرّوايات الإخباريّة التي كانت ذات توجه ميثولوجي؛ التي أولت الرّوايات الإسلاميّة على أنّها حقائق تاريخيّة خالصة.

وما يُسجل على ما ذكره سمّار هي محاولة ربط هُبَل على أنّه إلهاً قمرياً؛ لتماثله مع آلهة مرموزها (الحيّة أو الثُّعبان)، مثل: ود المعينيّ، بيد أنّ الأدلة تبدو قليلة وغير مقنعة موازنةً بالوظائف الأخرى. وكان محقاً بتقديم الأدلة الآثارية على الرّوايات الإسلاميّة المبكرة، التي لا تخرج عن إطار المنهج الأسطوريّ. كذلك يؤخذ عليه اعتماد منطق الربط بين هُبَل والآلهة الرافدينيّة على وفق المنهج اللّفظي والوظيفيّ من دون دليل آثاري يؤكد هذا الامتداد العقديّ.

٢ - اللّات

قدّم سمّار[١] أكثر من فرضية عن أصل اسم الإلهة (اللّات)، فيتحدث عن الأصل اللغويّ الساميّ للاسم، حينما ربط اسم اللّات بالمفردة الأكدية(iltu) التي تعني الإلهة، ويقارب بين (إيل) في اللغات الجزيريّة التي تعني إله، ومؤنثها (إيلات)، الذي يقارب لفظ (اللّات). ويرى أنّ الاسم ذُكر في النّقوش الأوغاريتية والفينيقيّة بمعنى (الإلهة المؤنثة). ونقل قول هيرودوت (ت حوالي٤٢٦ أو ٤٢٥ ق. م) عن اللّات، في معرض حديثه عن العرب، فيُسميها (Alilat/ اليلات)، وهذه أُضيفت إلى قائمة معبوداتهم، من طريق الآشوريّين، الَّذين أطلقوا عليها اسم ميليتًّا/ موليتًّا، وعرفها الأخمينيون باسم ميترا، ويرى أنّ اللّات إلهة شمسية[٢].

وذكر سمّار ما أوردته الرّوايات الإخباريّة عن اسم اللّات، فالتسمية مشتقة عندهم من اسم الله[٣]، وأُلحقت فيه التاء فقالوا: من الله اللّات[٤]. وفي رواية أخرى إنَّ أصل الكلمة جاءت من (اللَّت)، الّتي تعني الدق والفَتُّ والسحق، وهو كُلّ شيء تلت به من سويق والأقِط، وسُميت الصخرة الّتي عندها يلت السويق ويقدم للحجّاج باللّات[٥]. والتَّسمية أخذت بُعداً أسطوريّاً حينما أُطلقت على صفة الوثن الَّذي عبدوه، وقالوا: كان رجلاً يلت السويق للحجّاج، فلما مات عكفوا على قبره فعبدوه[٦].

---

(١) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ١٧.

(٢) هيرودوتوس، هيرودتوس والجزيرة العربية، إشراف وتحرير: عبد الله بن عبد الرحمن العبد الجبّار، ترجمة: إبراهيم السَّايح، (السعودية، دار الملك عبد العزيز، ٢٠١٧م)، ٤٢، ٤٣.

(٣) الطبري، جامع البيان، ٢٧، ٥٨؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ ،٢٣/ ١٧٨.

(٤) الطبري، جامع البيان، ٢٧/ ٥٨.

(٥) الزبيدي، تاج العروس، ٥/ ٧٣، ٧٤.

(٦) الطبري، جامع البيان، ٢٧/ ٥٨، والَّذين جعلوه صفة ما جاء في رواية كل من: عبد الله بن عباس، مجاهد، أبو صالح.

واستنتج سمّار[١] استنتاجاً غاية في الأهمّيّة أنّ اللّات تأسست على أسطورة لاحقة في الحجاز بعد أن نُسي الأصل المشرقيّ القديم لها، بقوله:"مهما يكن من أمر هذه التّسمية في الحجاز، فإنَّها بُنيت على أساس أسطوريّ بعد أن غاب عن العقليَّة الحجازيَّة الأصل الحقيقي المؤسِّس لعِبادة هذه الإلهة، لذا أسسوا الأسطورة الّتي نُسبت في ضوئها أصول الآلهة العربيّة العراقيّة الوافدة من(هيت)، أو بعد ذلك بأصولها السّوريّة القديمة الوافدة من البلقاء".

والمُلاحظ على منهج سمّار في التأسيس لأصل كلمة اللّات، أنّه داخل بين المنهج اللغويّ والمنهج الأسطوريّ التّاريخيّ، وخلط هنا بين التّماثلين الصوتي والدلالي، فتشابه الجذر ليس بالضرورة يثبت وحدة الأصل الأسطوريّ. أمّا عمّا ذكره (هيرودوت)، فالأرجح أنّه نقل أسماء الآلهة من وسطاء، لذا فإنّه لم يميز بين الذّكر والأنثى، فضلاً عن أنّه متأثر بالثقافة الهيلينية، التي هي بعيدة عن التفسيرات العربيّة لأصل الكلمة، بل أنّه ذهب بعيداً في مماثلته بين اللّات وميثرا (الإله الهندو– أوربي) [٢]، ولا سيّما الاختلاف في جنس الإله. أمّا عن الرّوايات الإخباريّة، فهي تدخل ضمن ما يُعرف بـ (الميتا تاريخ)، إذ يتداخل فيها التّاريخ مع الأسطورة.

تُعدّ اللّات من منظور ميثولوجيّ، استمراراً لنموذج الإلهة الأم أو الإلهة الأرضيّة التي كانت سائدة في بلاد الرافدين وبلاد الشّام القديمة، مثل عشتار وإنانا وعناة وعشتروت؛ لأنّ منشئ هذا المعتقد كان في بيئات زراعيّة، فارتبطت الأنثى بالخصب، والنّماء، ودورة الحياة والموت. وشُبِّه جسّدَ الأنثى بالأرض الخصبة. ويرى سمّار[٣] إنّ: "انتقال تلك العبادة الأنثويّة وتسربها للجغرافيا الأخرى كان ثقافياً؛ لكون العبادة تحولت إلى خميرة اعتقادية تأسست وتجاوزت ظروفها المُؤسِسة، وهو ما سيجعلنا نفهم انتشار العبادة الأنثويّة في الصحراء العربيّة على الرّغم من الهيمنة الذّكوريّة السَّائدة في المجتمع الصحراوي عادة".

ويرى سمّار[٤] إنّ مسارات انتقال عبادة اللّات إلى جزيرة العرب، كان من بلاد الرافدين إلى شمال جزيرة العربيّة، بفعل التأثر المتأتي سواء أكان من الحروب الّتي خاض غمارها الآشوريّين في شمال الجزيرة أم بفعل التنقل بين الجانبين. فشمال الجزيرة (منطقة حوران، وتيماء، ودومة الجندل) كانت منطقة تماسّ حضاري مع بلاد الرافدين وسوريا القديمة، وعبر ذلك، انتقلت فكرة الإلهة المؤنثة الكبرى (عشتار الرافدينيّة أو مماثلتها عناة السوريّة)، مُتجسّدَة في إلهة جزيرية عربية عُرفت بـ (اللّات)، التي

(١) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٢١.

(٢) ينظر: سمار، الإله ميثرا، ١٧.

(٣) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ١٧.

(٤) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٢١.

احتفظت ببعض وظائفها الحربيّة والخصوبة، وتكيفت مع البيئة العربيّة وتشربت منها (لا سيّما الصفة السّياديّة والشّمسيّة).

وقد تحدث سمّار[١] عن عبادتها في شمال جزيرة العرب من (الصفويون، واللحيانيون، والثموديون، والقيداريون، والنبطيون)، فقد وردت في النّقوش الصفوية أكثر من ستين نقش[٢]، أظهرت اللّات بوصفها الإلهة الكبرى لديهم، وارتقت لأنّ تكون إلهة قومية عندهم. وعرف اللحيانيون عبادتها، بدليل ورد ذكرها في نقوشهم، منها ذكر اسم أحد سدنة معبدها باسم (عليم)، وأسماء أعلام مثل تيم اللّات[٣]. وعُبدت من قبل الثموديين بوصفها إلهة شمسيّة، وبنوا معبداً لها في روافة (تبعد حوالي ١٠٥ كم غرب مدينة تبوك) في المُدة (١٦٦– ١٦٩م)[٤]. وانتقلت عبادتها من شمال الجزيرة إلى الطائف الّتي توطنها الثقفيون، الَّذين عُدّوا فرعاً من ثمود[٥]. وقد عُرفت اللّات من ضمن آلهة مملكة قيدار (في القرن الخامس قبل الميلاد)، بدليل ورد ذكرها في أكثر من نقش قيداري[٦]. وكذلك ما ذكرته النُّقُوش الّتي تدلل على تقديم القرابين لها[٧]، وعُبِدت اللّات من قِبل عرب الأنباط (الّتي قامت دولتهم شرق الأردن في حوالي القرن الخامس ق. م)، بدليل ورود ذكرها في نقوش الحجر النبطية بوصفها سيّدة الآلهة المؤنثة[٨]. المؤنثة[٨]. وعُثر في صلخد النبطية على صخرة مربعة تعرف باسم اللّات، وبُني لها معبداً في وادي رم، وآخر في خربة التنور جنوب الأردن[٩].

ووفقاً لما ذكره سمّار، لقد تسربت عبادة اللّات إلى جنوب الجزيرة، بدلالة النُّقُوش المُكتشفة هناك الّتي حملت أسماء مركبة أُضيف لها اسم اللّات، مثل: وهب اللّات، زيد اللّات، عبد اللّات، سعد اللّات، مجد اللّات، نعم اللّات، مرج اللّات[١٠]. عن طريق المعينيين (بفعل الهجرات التجارية نحو دادان وتيماء)، ما يثبت وجود علاقة دينيّة – ثقافية بين عرب الشمال والجنوب.

---

(١) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٢١، ٢٤.

(٢) ينظر: محمود محمد الروسان، القبائل الثمودية والصفوية دراسة مقارنة، ٤٢٧.

(٣) عمر فيصل سليم أحمد الخولي، مملكة لحيان، ٥٩.

(٤) الروسان، القبائل الثمودية، ١٨٢؛ سلطان المعاني، في حياة العرب الدينية قبل الإسلام من خلال النقوش، ١٠١.

(٥) البير فان دين براندن، تاريخ ثمود، ترجمة نجيب غزاوي، (دار الأبجدية، ١٩٦٦م)، ١١٥.

(٦) سلطان المعاني، في حياة العرب الدينية قبل الإسلام من خلال النقوش، بحث منشور في مجلة دراسات تاريخية (جامعة دمشق، السنة الرابعة عشر، العددان ٤٨،٤٧، ١٩٩٣م) ١٠١. وهذا النقش لم يحدد له تاريخ مُعين؛ هند محمد التركي، مملكة قيدار دراسة في التاريخ السياسي والحضاري خلال الألف الأول ق.م، ٧٩.

(٧) الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ٤٢٨.

(٨) سلطان المعاني، في حياة العرب الدينية قبل الإسلام من خلال النقوش، ١٠٠.

(٩) المعاني، في حياة العرب الدينية قبل الإسلام، ١٠٠.

(١٠) جواد مطر الموسوي، الميثيولوجيا والمعتقدات الدينية، ١٢٦، ١٢٧.

أمّا عن البنية الرّمزيّة للاّت ووظيفتها الدّينيّة، فيرى سمّار أنَّ اللّات تمثّل في جوهرها الإلهة الأم – الحامية، وهي امتداد لمبدأ (الأنوثة الإلهيّة) في الموروث السّاميّ. وقد أخذت صفات شمسيّة لدى الثموديين، وصفات عقلية/ حكيمة لدى الأنباط حين اقترنت بـ (أثينا)، وصفات حماية ورعاية لدى ثقيف في الطائف. هذا التنوّع في صورها، يدلّ على أنّ اللّات، كانت رمزاً متحوّلاً يُعاد تشكيله بحسب السّياق الاجتماعيّ والثّقافيّ، لكنّها احتفظت بقدرتها على تمثيل القوّة المؤنثة المُقدّسة في الفكر العربيّ قبل الإسلام.

من وجهة نظر مثيولوجّية موازنة، يمكن القول: إنّ اللّات تمثّل المرحلة العربيّة من تطوّر الإلهة الأم الكبرى في الشّرق الأدنى القديم، مثلما تمثّل: إنانا/عشتار في بلاد الرافدين، وعناة في كنعان، وأشيرة في جنوب الجزيرة، وإيزيس في مصر، وأفروديت/أثينا في اليونان. وهي جميعها رموز لـ (الخصوبة، والحماية، والسّيادة الأنثويّة)، وقد تشكلت على وفق بيئاتها الثقافيّة الخاصّة.

هذا ويمكن النّظر إلى عبادة اللّات بوصفها أُنموذجاً لتحوّل الميثولوجيا الأنثويّة من رمزٍ زراعيّ إلى رمزٍ كونيّ – دينيّ. بدأت اللّات بوصفها امتداداً لمبدأ الإلهة الأم في الهلال الخصيب، ثم تأقلمت في الصّحراء العربيّة بوصفها رمزاً للحماية والسّيادة. ومع الزمن، أصبحت تمثل ذاكرة ثقافيّة للأنوثة المُقدّسة، التي ظلّت راسخة في الوعي العربيّ حتّى ظهور الإسلام، الذي واجهها بوصفها أحد رموز الشّرك الكبرى (اللّات، والعُزّى، ومَنَاة).

أمّا عن الرّوايات الإخباريّة الإسلاميّة التي وصفت اللّات، منها رواية (ابن عبّاس): "إنَّ اللّات رجل لمَا مات، قال لهم عمرو بن لُحي: إنَّه لم يمت، ولكنه دخل الصخرة، فعبدوها وبنو عليها بيتاً"[(١)]. والملاحظ في مناقشة سمّار للرّوايات الإخباريّة عن عبادة اللّات، يُحسب له تعامله معها بوعيٍ نقدي، إذ كانت مشحونة بالعناصر الأسطوريّة، فهو لم يتعامل معها على ظاهرها، بل تمعن فيها بوصفها نصاً ميثولوجيّاً لا تاريخيّاً. وهذا التّوجّه المنهجيّ يتسم بالدّقّة وتمحيص الرّوايات وغربلتها؛ لأنّ كثيرًا من الإخباريّين المسلمين مِمّن كتبوا عن الأصنام عند العرب قبل الإسلام، (أمثال: ابن الكلبي وابن هشام) كانوا في ظلّ رؤية دينيّة لاحقة، تتوخى تسفيه تلك العبادة، بل ذهبت إلى غايات أبعد محذرة من عودة عبادتها، ولم يتوخوا من كتاباتهم التّوثيق التاريخيّ أو الأركيولوجيّ، بل هي أساطير انتقال معتقداتي. ولا سيّما في وقوف سمّار على قصة اختلاق (عمرو بن لُحيّ الخزاعي)، ومجيئه بالأصنام من هيت بالعراق أو البلقاء في الشّام إلى الحجاز، وعدّها أسطورة تبريريّة لشيوع العبادة الوثنيّة في مكة الجاهليّة وتبرير انتقالها من التوحيد إلى الوثنيّة بفعل تأثيرات من خارج الجزيرة، كذلك لم تكن تلك الرّواية سرديّة تاريخيّة واقعيّة. وهنا تعامل سمّار بحنكة مع دوافع (أسطرة الانتقال الدّينيّ)، حينما اختلق عرب الحجاز قصّة تبريريّة لانتقال عبادة الأصنام إليهم. لذا عصبوها برأس شخصية، الرّاجح أنّها أسطورية هو (عمرو بن

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٤٧١.

لحي)، بعيداً عن الميثولوجيا المختلقة– كانت قراءة سمّار أعمق: فلم تنتقل عبادة اللّات فجأة، بل انتقلت برموزها ووظائفها عبر التّبادل التّجاريّ، والتّأثير الحضاريّ لشمال الجزيرة (النبط، ثمود) في الحجاز.

لقد وضع سمّار[١] جملة فرضيات عن الأصل الخارجي لعبادة اللّات ولا سيّما الرافديني، إذ يرى أنّ اللّات انتقلت من العراق إلى الحجاز، عبر قبائل شمال الجزيرة: (الأنباط وثمود والصفويين)، وبذلك ربط عبادة اللّات بعبادة الآلهة المؤنثة في بلاد الرافدين، بدءاً من إنانا مروراً بـ (عشتار) وصولاً إلى اللّات. وقدّم لذلك شواهد عدّة: منها انتقال الشّكل الصّخريّ للات، فعند الأنباط (صخرة مربعة) وعند ثقيف (صخرة بيضاء مربعة). كذلك طبيعتها الشّمسيّة ووظيفتها بالخصوبة والنّماء، وهذا يتماثل مع الإلهة إنانا/ عشتار الرافدينيّة، فضلاً عن طبيعة كل منهما: الشّمسيّة ووظيفتهما بمنحه الخصب والنّماء.

أمّا عن عبادة اللّات في الحجاز بشكلها الحجريّ، فيمكن تفسيره بأنّه تحوّلاً رمزيًّا لتجسيد الإله بالهيأة الأنثوية إلى تجسيده بالشّكل الحجريّ بما يناسب الطبيعة الصّحراويّة، التي تقدّس المادّي الملموس سواء أن كان بهيأة صنم أو حجر.

ومن منظور ميثولوجي مقارن، رأى سمّار[٢] في سيرة الإلهة اللّات بوصفها إلهة عابرةً للحدود، ما يعبّر عن انتقال فكرة (الأنوثة المُقدّسة) من وادي الرافدين إلى الحجاز، ومواءمتها مع البيئة الحجازية، أي عبرها أعيد إنتاج رموز الآلهة الأنثويّة القديمة بعد انتقالها إلى بيئة عربيّة صحراوية جديدة، فهي لم تُعدّ صنمًا محليًّا فقط، بل حلقة في سلسلة من إلهات متماثلات في الرمز والوظيفة ، وهن: (إنانا – عشتار) فوظيفتهما الخصب والولادة، و(عناة – عشتروت) السّيادة والحرب، و(اللّات – العُزّى – مَنَاة) ووظيفتهم الحماية والرّمز الشّمسي.

وتحدث سمّار عن اختلاف الرّوايات في مواطن عبادة اللّات في الحجاز، ففي رواية في الطائف[٣]، وفي رواية في عكاظ[٤]، أو في وادي نخلة[٥] – وادي قرب مكة –، وفي رواية: "إنَّ اللّات والعُزّى ومَنَاة أصنام، كانت في جوف الكعبة يعبدونها"[٦]. والرَّاجح أنَّ اللّات صخرة في الطائف[٧]. ولم يعلل سمّار هذا الاختلاف في ذكر مواطن عبادتها، وربّما راجع إلى تمظهر تعدد المراكز الدينيّة في الحجاز قبل الإسلام، إذ حاولت كُلّ قبيلة استقطاب بيوت الآلهة أو معابدها الرئيسة إلى مواطنها

---

(١) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٢٦.

(٢) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ١٧،٤٠.

(٣) الأصنام، ١٦.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/٤٧٠.

(٥) الطبري، جامع البيان، ٢٧/ ٥٨.

(٦) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٣/ ١٧٨.

(٧) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٤٧٠؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٩/٢٠٣.

الجغرافيّة. ورّجح سمّار أنّ اللّات عُبدت بهيأة صخرة بيضاء في الطائف. وهنا قد تحولت إلى إلهة محلية ارتبطت بالمكان، وتمركزت القداسة في الحجر ذاته على وفق المفهوم الإلهيّ(١).

أمّا عن وظائف اللّات ورموزها، فيرى سمّار ثمَّة جذور رافدينيّة لها. فهي أصلاً رافدينيّة– شمسيّة، وكانت استمرار لوظائف الإلهة عشتار في الميثولوجيا الرافدينيّة التي هما وظيفتا الخصب والحرب. وقد انتقلت وظائفها ورموزها عبر: (الأنباط، والصفويون، والحضريون، والثموديون)، فتحولت في الحجاز إلى إلهة شمسيّة محاربة، ورمز لها بالقرص الدّائري تجمع بين صفتي الإله الأمّ والمقاتلة المنتقمة. وعدّت الإلهة الشّمس في معتقدات الدّيانة العربيّة القديمة (أمّ الآلهة)، وأُطلقت عليها بـ (الإلهة) أيضاً(٢).

وعُرفت بالوظيفة الحربيّة في النّقوش الصفويّة والحضرية، تُستغاث بها في الغزوات مثلما وردت في النُّقُوش الصفوية على أهميَّة الطابع الحربيّ لـ (اللّات)، منها ما نستشفه من النَّقش (دم/٤٦٧) جاء فيه:" لقد قام بغزوة يا اللّات الغنائم"(٣). وماثلت اللّات بـ (عشتار) من حيث ارتباطهما بالأسد – الذي هو هو رمز القوة والهيمنة –، إذ عُثر في تدمر على تمثال لـ (أسد اللّات) يعود إلى القرن الأول قبل الميلاد، وما زال محفوظا في متحف تدمر الوطني. كذلك النّحت البارز الَّذي عُثر عليه في معبد اللّات بتدمر، يُمَثِّلُ أسداً جاثياً وصدره للأمام، وهناك غزال بين قدميه(٤). والمُلاحظ أنَّ صورة الأسد المصاحب للإله اللّات هي ذاتها الّتي صوِّرت بها عشتار في العراق القديم، في العصور: (الأكديّ، والبابليّ القديم، والآشوريّ)، على هيأة امرأة مُحاربة مُدججة بالسّلاح، بصحبتها أسد(٥).

واللّات تحمل وظائف إلهة الخصب في الشّرق الأدنى القديم، بسبب التأثيرات الحضاريّة، فحين دخلت اللّات الميثيولوجيا السّوريّة، أصبحت قرينة حدد (إله المطر)، ثم عبدها النبطيون وسمُّوها ربة البيت، مثلما سَمَّوا الإله (ذا شرى) رب البيت، بحسب نقوش النبطيين، لذا لم يكن (ذا شرى) إلا شكلاً من أشكال اللّات(٦). ومن ألقابها أي (اللّات) الدالة على الخصب (الأم العذراء)، ذلك ما جاء في وصف وصف معبد اللّات في (بصرى) بأنّه معبد الأم العذراء(٧). وهذا يتماثل مع النعوت الّتي أُطلقت على

---

(١) ينظر: سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٢٦،٢٧.

(٢) نيلسن، ديتلف، الديانة العربية القديمة، بحث في كتاب التاريخ العربي القديم، ترجمة: فؤاد حسين (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د.ت)، ٢٢٠.

(٣) ديسو، العرب في سوريا، ١٣٠.

(٤) جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، ٢١٣.

(٥) قتيبة أحمد سلمان، عقائد الخصب في حضارتي بلاد الرافدين ووادي النيل دراسة مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١٠م) ٢٧٠.

(٦) محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، ١٢٧.

(٧) جواد علي، المفصل، ٦/ ٢٣٣.

الإلهة (عشتار). وبذلك برز سمّار الانتقال المعتقداتي والرّمزي في عبادة اللّات، فهي لم تنتقل بوصفها ديانة فحسب، بل شكلت معتقدات ورموز أُعيد تأويلها في بيئتها الجديدة التي انتقلت إليها عبادتها.

وبذلك قدّم سمّار قراءة ميثولوجية مختصرة، حينما رسم النّسق الذي سارت فيه اللّات إلى أن تمثّلت أخيراً بهذا الاسم (اللّات)، فنسقها الميثولوجي بدء من إنانا/عشتار (الرافدينيّة) ومن ثَمَّ عناة/عشترت (الكنعانية) إلى أن انتهت بشكل اللّات في المعتقدات العربيّة القديمة.

وناقش سمّار باستفاضة أصل عبادتها الكوكبية، فهناك عدد من الباحثين أكد على أنَّ الإله اللّات هي رمز للإله الشّمس[١]. بدليل: أنها عُبدت في تدمر على أنَّها إله شمسيّ[٢]. وصوّرت اللّات في النُّقوش عند التدمريين بالإلهة الطيبة، وصوروّها بصحبتها أسد. وهو من الحيوانات التي رمز بها للإله (الشّمس) الأسد[٣]. وذكرت تسمية إلهة الشّمس العربيّة اللّات في أحد النُّقوش النبطية باسم (ربة ال اثر)، وتعني سيّدة اللمعان[٤]. ونخلص مِمّا ذكره سمّار في أنّ اللّات هي تجسيد أنثوي للشّمس.

ويرى سمّار اعتماداً على الباحث (رينيه ديسو) أنّ من أوجه عبادة اللّات صُورت على أنّها رمزاً لكوكب الزُّهرة. فشُبّهت بالإله عشتار، الّتي تقارن بكوكب الزُّهرة، وقد اتخذ لها صورتين: إحداهما أنّها تُمَثِّلُ كوكب الصّباح، والأخرى أنّها تُمَثِّلُ كوكب المساء، وعلى هذا فالإله اللّات تُمَثِّلُ صُورتيّ عشتار الحقيقيّة، وهما نجمة الصّباح وإلهة الحرب، ونجمة المساء أو (بيليت). وعلى وفق ما جاء في النُّقوش السبئية من تراكيب مُقدّسة مثلا (اللّات – عشتار)؛ فلا يقصد بها مركبا أنثويّاً، وإنّما يعني كوكب الزُّهرة بالذات[٥]. وبذلك كان مدعاة لـ (سمّار) من الاعتقاد بإنّه من أوجه عبادة اللّات في جنوب جزيرة العرب كانت على شكل كوكب الزُّهرة ومثلت ثنائية أنثوية، عبرت في كونها نجمة الصّباح عن وجه الحرب. بينما الوجه الآخر نجمة المساء الذي يُمثل الحبّ والخصب. وهنا تتماثل تماماً مع عشتار.

وفي رأيٍ يصفه سمّار[٦] بالأضعف من بين الآراء في مرجعية تماثل اللّات كوكبيّاً، هو عدّ اللّات إلهة قمريّة، هذا ما اعتقده الباحث (وينت)[٧] من أنّ اللّات تُمَثِّلُ القمر، على وفق ما جاء في النَّقش اللحياني (ذ ع ل م ا ف ك ل ل ت) ومعناه: (هذا عليم كاهن اللّات)، وقد ذكر اسم الإله ود

(١) نيلسن، الديانة العربية، ٦٧، ٦٨؛ محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، ١٢٧؛ جواد علي، المفصل، ٦/ ٢٣٣، ٢٩٢، رأي لـ (فلهاوزن) نقلا عن: سبتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ٣٦١.

(٢) منذر عبد الكريم البكر، معجم الأصنام، ٤١.

(٣) خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠م) ،٤٦.

(٤) نيلسن، الديانة العربية، ٢١٩.

(٥) ديسو، العرب في سوريا،١١٥،١٢٤، ١٢٥.

(٦) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٣٧.

(7) Winnett. Ancient Records from North Arabia (Near and Middle East Series Toronto. 1970. p. 124.

(القمر) فوق اسم اللّات، ربّما دفعهُ هذا للظّن أنَّ اللّات توازي إلههم ود إله القمر. ولم يثبت أنّ اللّات ارتبطت بالدّورة القمريّة في أيّ نقشٍ من النّقوش العربيّة القديمة.

ويتضح من قراءة سمّار الميثولوجية، أنه لم تكن اللّات مجرد إلهة عربيّة محلية، بل جاءت في نسق من التقاليد اللاهوتيّة الرافدينيّة، والسّوريّة القديمة، ومن ثَمّ انتقلت ضمن مجمع الآلهة النبطية، وأخيراً أُعيد تشكيلها في بيئة الحجاز. ففي الميثولوجيا العربيّة هي إلهة شمسيّة في عبادتها، وقد مثلت في رمزيّتها نجمة الزُّهرة/ عثتر اليمنية (نجمة الصّباح والسماء)؛ لذا حملت في وظائفها الحرب والخصب، وكانت لها جذور ميثولوجيّة رافدينيّة، فهي امتداد لـ (إنانا/ عشتار) الرافدينيّة.

٣- العُزّى

أشار سمّار[١] إلى الأصل اللغويّ والمعنى الرّمزي لاسم العُزّى، هو تأنيث (الأعزّ)، العزيز، وللاسم أصول في اللغات القديمة الأخرى: ففي البابلية(**Izzu-Sarri**)، ملك النار، وفي العبرية: من جذر (عزز) وتعني: قوّة، أو دعم، وفي العربيّة الجنوبيّة: "عزى أن" أي القوية . إن محاولة ربط العُزّى بمعنى (ملكة النار) فيها من التأويل الفضفاض، والتوسّع الدلالي الذي بحاجة إلى أدلة نصّية أو آثارية واضحة. والراجح أن العُزّى هي تجلي رمزي لـ (كوكب الزُّهرة) القوة الأنثوية في صورتها الكوكبية. والعُزّى ظهرت بأسماء عدّة: عثتر، وعثتر سم، وعزيزو، وارصو، ورضي، والزُّهرة، لكنها جميعًا تدور حول كوكب الزُّهرة وإلهات الحبّ والحرب.

ويقترح الباحث (خزعل الماجديّ)، أنّ لفظة العُزّى قد تكون مشتقَّة من: جذر سومري: (أزو) التي تعني العارف في الماء[٢]. ويُشكِل سمّار على هذه المقاربة؛ لأنّ مصدرها ضعيف غير مختصّ بالسومريّات، والتّأصيل السّومريّ عن (أزو) يبدو بعيداً زمنيّاً وفكريّاً عن العرب قبل الإسلام، فالفجوة الزمنيّة والفكريّة بينهم وبين السومريّين تحتاج إلى أدلّة أقوى من التّشابه الصّوتيّ، كذلك في قوله: فليس بالمستبعد أن تكون العُزّى هي تحريفاً للإله عزيزو[٣]، والمأخذ على هذا الافتراض أنَّ سمّار لم يُفصّل في في القول فيما إذا كان الاسم تحويراً صوتياً أم مجرد تقارب معجميّ أم أنّه تناقل أسطوريٌّ لغويٌّ لا أكثر، أم تجذيراً للمعتقد، بسبب التّماثل الناتج عن تقارب فكريّ في المعتقدات الشّرقيّة القديمة.

وقد عدّ سمّار[٤] العُزّى رمزاً كوكبيّاً للزُّهرة أو ما تُعرف بـ (النّجم الثّاقب)، أو (نجمة الصّباح أو المساء)، واستعرض أسماءها عبر الحضارات: فعند العرب: (النّجم الثّاقب)، وعند البابليّين: (شرت

---

(١) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤٠.

(٢) خزعل الماجدي، الأنباط، ٤٦.

(٣) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤٦.

(٤) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤٠، ٤١. اعتماداً على نيلسن، الديانة العربية ، ١٩٥، ١٩٦.

ككابي) أي ملكة النّجوم. وعند الآراميين: (كوكب نوجا) أي النّجم المُضيء، وفي المصادر السّريانيّة (Beltis)أنثى كوكب، أي الكوكب الذي يظهر في الصّباح.

وأشار سمّار[١] إلى روايات متعددة ومتناقضة في توصيف العُزّى، ففي رواية نقلها العينيّ صنم لقريش[٢]. وفي رواية (ابن عبّاس) إنَّ العُزّى ببطن نخلة[٣]. وفي رواية أخرى لـ (ابن عبّاس) بتفصيلات مختلفة ينفرد بذكرها (ابن حجر العسقلاني) بقوله: "وكانت العُزّى أحدث من اللّات، اتّخذها ظالم بن سعد[٤] في وادي نخلة فوق ذات عرق"[٥]، وفي رواية أخرى نقلها (بدر الدين العيني) يُفهم مِنها إنَّ العُزّى شجرة وليست صنماً، بقوله: "بعث رسول الله (ﷺ) خالد بن الوليد (رضي الله عنه) إلى العُزّى ليقطعها"[٦]. وفي رواية (الضحاك) "صنم لغطفان"[٧]. وفي رواية عن (أبي الطفيل) تأتي مغايرة تماماً عن سابقاتها من روايات وصفت العُزّى، إلّا أنَّ هذه رواية إسنادها منقطع، وفيها كثير من التّحريف والتّصحيف تقول: "لمّا فتح رسول الله (ﷺ) ثلاث سُمرات (شجرة عظيمة) في وادي نخلة" [٨].

وعند إخضاع هذه الرّوايات للتّحليل النقديّ: يظهر أنّ هذا التّعدّد والتّناقض في توصيف العُزّى لم يكن مجرّد صنم مادّي، بل يحمل دلالة رمزيّة دينيّة متعدّدة الأشكال. ويبدو هذا التّشكّل شائعاً في الدّيانات القديمة، إذ تتمظهر الآلهة بمظهر طبيعيّ كأن يكون (شجرة أو صخرة) وآخر صَنَمِيّ (تمثالاً أو بيتاً). الأمر الآخر يبدو أنّ سمّار تحدّث عن تناقض الرّوايات في توصيف العُزّى دون تدقيق السّند، أو السّياق الفكريّ الذي وُضعت فيه بعد الإسلام؛ للحطّ من العبادة الوثنيّة، لذا كان ينبغي أن يُقارب الرّوايات بمنهج تاريخيّ نقديّ لسندها ومتنها، لا سيّما تلك التي صوّرت العُزّى بهيأة (امرأة عارية)، وقد تدرجت هذه الرّوايات ضمن السّرديّات الأسطوريّة المتأخرة التي تنتمي إلى عصر تأليفيّ متأخّر.

والملاحظ أيضاً أنَّ سمّار لا يعالج هذا التّعدّد، بوصفه تراكمًا رمزيًّا ناتجًا عن تحولات اجتماعيّة دينيّة، بل يقدمه أمراً مسلماً به. ولا يميز بين الرمز الدّينيّ الأصلي (الشّجرة أو النّجم) والرّمز المسّخ أو المشوّه في الرّواية الإسلاميّة (المرأة القبيحة)، على الرّغم من أنّ الأخير أُنتج في إطار التّقبيح الرّمزيّ لمعتقدات القبل– إسلاميّة.

---

(١) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤٢، ٤٣.

(٢) بدر الدين الدين العيني، عمدة القارئ، ١٧/ ١٤٣.

(٣) الطبراني، المعجم الأوسط، ٥/ ٣٢٤؛ الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٧/ ١١٥.

(٤) ظالم بن سعد: لم نجد له ترجمة.

(٥) ذات عرق: مُهل أهل العراق وهو الحد الفاصل بين نجد وتهامة، وتبعد حوالي واحد وعشرين ميلا من المدينة ينظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٤/ ١٠٧.

(٦) عمدة القارئ، ١٤/ ٢٨٤.

(٧) ابن حجر العسقلاني، فتح، الباري، ٨ / ٤٧١.

(٨) أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ٢ / ١٩٦، ١٩٧؛ الزيلعي، تخريج الأحاديث والأخبار، ٣/ ٣٨٢، ٣٨٣.

واستعرض سمّار[١] المناطق التي عُبدت فيها العُزّى، فقد تَعَبَّدَت لها قريش وقبائل أُخرى، مثل: كنانة وهوازن وخزاعة وثقيف[٢]. وكذلك ثمود لا سيّما أنَّ الإله عزيز أو عزيزو ورد من ضمن أسماء آلهتهم، كذلك ظهوره في نقوش المُسند ملحقاً بالإله عثتر (عثتر عزيز) من الآلهة الخاصّة عند الحِميريّين، وأيضاً التدمريّين[٣]. وعُبِدت عند الانباط، وكانت من آلهتهم الإناث الرئيسة، بدليل كان لها معبدٌ في بصرى، دُعي (بيت ايل)، وعبَّر عنها بـ (كوكبنا)، أي (الكوكب)[٤]. وعُبدت لدى اللحيانيّين باسم(هنعزى) وتعني العُزّى أي ذات العزّة[٥]، والأدل ورودها في نقشين لحيانيين بأسماء مركّبة (أمة عزة، عزة، معن عزى)[٦]. كذلك (بل عزينى، إيل عزينى، تيم العُزّى، وعبد العُزّى)، ويظهر أنّ اللحيانّيين انتقلت إليهم عبادة العُزّى من نبط بلاد الشّام[٧]. وعُبِدت في الحيرة، بدلالة ما جاء في رواية الشّاعر السُّوريّ السَّرياني يدعى إسحاق الأنطاكي أنَّ المنذر الرابع ملك الحيرة ضحى للعزّى بـ (ابن الحارث الجُفني) ملك الغساسنة، حينما وقع أسيراً في يده، وقيل أنّه ضحى بأربعمائة راهبة أسيرة كُنّ متنسّكات في بعض أديرة العراق[٨].

وماثلت العُزّى أيضاً الإله (رضي) أو (ر ض و) أو (ر ض ى) أي الرّاضي، الوارد في النُّقُوش الثّموديّة والصّفويّة، والرَّاجح أنَّه إله أنثوي[٩]. وكذلك تماثلت مع الإله (ارصو) التّدمريّ الَّذي يحمل اسم كوكب الزُّهرة كما هو عند الصّفويّين، فهو إله يحمل من صفات الإلهة عشتار، مثل: الحبّ، والانتقام، والنَّصر، والقوّة، والشَّفاعة، وصُوِّر في رسم له بِما لا يختلف عن تماثيل عشتار، فيظهر في صورة امرأة عارية تماماً، تشدُّ شعرها بكِلتا يديها، وتتحلَّى بعقد في جيدها[١٠].

وتطرّق سمّار[١١] إلى وظائف العُزّى بوصفها إلهة للخصب والنّماء والنّبات، بربطها بشجرة السّمر (رمز الحيض والحياة). وتماثلها مع النّخلة في رمزيّات الخصوبة. وقرنها بمكان اسمه (حراض)،

---

(١) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤١، ٤٤، ٥٢.

(٢) جواد علي، أصنام الكتابات، ٤٣.

(٣) جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، ١٧١.

(٤) جواد علي، أصنام الكتابات، ٤٣.

(٥) السيد يعقوب بكر، الحضارات السامية القديمة ،٢٣٦.

(٦) أبو الحسن، قراءة لكتابات لحيانية، ٢٦٢، ٢٦٤..

(٧) جواد علي، أصنام الكتابات، ٤٤.

(٨) فراس السواح، ديانات العرب قبل الإسلام، موسوعة تاريخ الأديان، ٢٩٢.

(٩) ينظر: ديتلف نيلسن، الديانة العربية، ٢٢١.

(١٠) ينظر: محمد ذيب فالح البشابشة، الإله رضو– رضي في النقوش الثمودية والصفوية، ٢٥، ٢٦.

(١١) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة،٤٤، ٥٤.

الذي ربّما يُشير إلى (التّحريض)، لذا فكانت من وظائفها إلهةً للحرب، بدليل لُقبت بالقويّة، وكان من رموزها الحيوانيّة المصاحبة لها الأسد.

وماثل سمّار بين عشتار الرافدينيّة الّتي هي إلهة الحرب، ونجمة عشتروت وهي الزُّهرة (العُزّى)، وأحياناً الشِّعرى اليمانيّة. فكِلتاهما عُرِفت بالسّيّدة، رُبَّما لِما تحققه لمن يتوجَّه إليها بالعبادة والقرابين فتسعده[١]. ويؤكد هذا التّماثل على إنَّها ذات أصول رافدينيّة، حينما عُرفت عبادتها في شمال الجزيرة تحت مُسَمَّى (عثتر) و(عثتر سم)، الّتي تتماثل مع نجمة الصّباح البابليّة والآشوريّة، وأقدم مصدر ذُكر هذا الإله بـ(عثتر) هو الحوليّات الآشوريّة، فهي من ضِمنِ الآلهة الّتي أَسَرَها الملك سنحاريب (٧٠٤–٦٨١ق.م) في حملاته العسكريَّة على شمال الجزيرة[٢].

ومن الشواهد الأخرى عن تماثل العُزّى مع عشتار، أنَّ كِلتيهما تقترنان بالخضرة، بدلالة أنَّ العُزّى صوّرها العرب بثلاث شجرات ترمز إلى (النَّبَات). والمُلاحظ أيضاً أنَّ أدوار العُزّى (الزُّهرة) مماثلة لـ (عشتار)، فهي تارة نجمة الصّباح وتارة أخرى نجمة المساء، فقد اكتنفها الغموض، فتبدو تارة ذكراً وتارة أُنثى، وانتهى ذلك التّعارض بأن غلب جانب الأنوثة على جانب الذّكورة، ولذلك فقد أتحدت في شخصها بإله الحرب (جانب الذّكورة) وإلهة الحبّ (جانب الأنوثة)[٣].

وأضاف سمّار[٤] أدلة أخرى عن وجه التّماثل بين عشتار والعُزّى في وصف (العُزّى)، بالعزيزة والشَّديدة القويَّة الغالبة لكُلِّ شيء. ومثلما عُرفت عشتار الرافدينيّة إلهة للحرب، ماثلتها العُزّى بالوظيفة نفسها لدى العرب، ففي العربيّة الجنوبيّة تعني القويّة[٥]. وكان رمز الإلهة العُزّى الأسد؛ وهذا ما يُعزز الاعتقاد بأنّ العُزّى تُمَثِّلُ إلهة للحرب– وتتماثل مع إلهة الحرب البابلية عشتار الّتي رمزها الأسد أيضاً–، فضلاً عن الأضاحي الّتي تُراق لها بعد تحقيق النّصر.

ومن قراءة رمزيّة ومقارنة لما أورده سمّار عن تماثل العُزّى مع عشتار في كونهما: إلهتي الحرب والنّصر. ارتبطتا بالماء والخصب والنّماء. وكوكب الزُّهرة (نجمة الصّباح). وكانتا تجلّياً أنثويّاً للسّلطة الكونيّة. على الرّغم من ذلك، فأنّه لم يوضح الفروق الزّمنيّة بين ظهور عبادة عشتار والعُزّى، ولم يتطرّق بشكل كافٍ إلى كيفية تطور هذه المعتقدات وتفاعلها مع الظروف السّياسيّة والاجتماعيّة في جزيرة العرب.

---

(١) الساسي بن محمد الضيفاوي، ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م)، ٣٧، ٣٨. ٣٨.

(٢) ينظر: الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ١٧٤، ١٧٥.

(٣) موسكاتي، الحضارات السامية، ، ٢٥٤.

(٤) في جينولوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٥٣.

(٥) نيلسن، الديانة العربية الجنوبية، ١٩٠.

ويبدو أنّ ثمَّة تعميماً في الرّبط بين الآلهة، ففكرة أنّ العُزّى هي عشتار، تتطلب إثباتات آثارية ونصّيّة أكثر تحديدًا، إذ يمكن أن تكون هناك تقاطعات في الصّفات بسبب الظواهر المشتركة في الدّيانات القديمة (مثل التّماثل في صفات آلهة الحبّ والحرب) دون أن تكون إلهةً واحدةً. ولكن يبقى الرّبط أو التّماثل بين العُزّى والزُّهرة/ نجمة الصّباح دقيقاً علميًّا ورمزيّاً، وهو أحد أقدم التّجلّيات الدّينيّة في الشّرق الأدنى القديم.

والملاحظة الأخرى التي يمكن تسجيلها في هذا المجال أنّ إنانا السومرية التي تطوّرت إلى عشتار (الأكدية أو البابلية أو الآشورية)، تتناقض مع العُزّى، لأنّ إنانا السومريّة وظيفتها (الحبّ والخصب)، بينما عشتار فضلاً عن الحبّ والخصب أُضيفت لها وظيفة الحرب، وهذا لا يتقاطع مع الإلهة العُزّى على وفق المرويّات الإسلاميّة: فهي مرة سمرات ثلاث، ومرّة أنثى عارية قاتلة.

لقد أورد سمّار على وفق منهجه التّماثل، وكأنه فرضيات مسلّمة، من دون تحليل بنيوي للأسطورة أو دراسة التحوّلات الثّقافيّة بين الميثولوجيا الرافدينيّة والجاهليّة العربيّة، أو تمييز بين التأثر المباشر (التّماثل الأصليّ) والتّماثل الموازي (تطور مشابه في ثقافات متباعدة)، على الرّغم من أنَّ هذا التّمييز كان جوهريّاً في علم الأساطير.

وماثل سمّار[١] بين العُزّى والآله المصرية القديمة إيزيس، وذلك؛ بناءً على أوجه تشابه عدّة، منها ما ورد في أحد النّصوص المصريّة القديمة الّتي تُبين أنَّ لولادة إيزيس المصريّة صفاتاً تشبه ما ذكرته الرّواية الإخباريّة عن الإلهة العُزّى بمهاجمة خالد بن الوليد لبيت العُزّى، وخروج امرأة حبشية سوداء تنثر شعرها، ومناداة كاهن العُزّى، وذلك يُماثلها في النُّصوص المصريّة الّتي ذكرت إيزيس في هيأة امرأة سوداء ووردّية[٢].

ومن أدلة تماثل العُزّى مع إيزيس، أنّ اسم الإلهة العُزّى أي: العزيزة، صاحبة السّلطان والجاه، هو معنى إيزيس الجالسة على العرش الذي يرمز إليه بـ (العزّة)، فليس من عجبٍ أن تُسمَّى الإلهة ذات العزّة أي (العزيزة) وهو أحد ألقاب إيزيس.

أمّا عن التّماثل في أَدوار ايزيس في السّحر مع العُزّى، فكلاهما كان يُعْبَدُ تحت لقب (عظيمة السّحر) أو (السّاحرة العظيمة) الّتي حمت ابنها حورس من الأفاعي والحيوانات المُفترسة[٣]. إنَّ (العُزّى) إلهة متناظرة مع إلهة الخصب المصريّة القديمة إيزيس، ويتبنَّى سمّار رأي الباحث (زكريا محمّد) من أنَّ

(١) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٥٥.

(٢) ينظر: فرانسو ديماس، آلهة مصر، ١٣٢، ١٣٣.

(٣) علي فهمي خشيم، آلهة مصر العربية، (الدار الجماهيرية، دار الأفق الجديدة، ١٩٩٠م) ٣٢٧/١.

السَّمُر نوع من الشَّجر تخرج منه صمغة حمراء تدعى (حيض السَّمُر)، أي أنَّها شجرة تُحيض مثل المرأة. وهذا يشير إلى ارتباط هذه الشَّجرة بـ (العُزّى) الأنثى، كما هو اللّون الأحمر الذي هو لون إيزيس[١].

وهذا التّماثل أغرى سمّار للاعتقاد بأنَّ العُزّى إلهة مصريّة صرفة، وهي صورة من صور عبادة الإلهة إيزيس المصريّة. وقد جسّدَتْ صورة الإلهة العُزّى على توابيت الموتى على وَفقَ المعتقدات الدّينيّة المصريّة القديمة، وهي تحمي المتوفين من شياطين العالم الآخر، أي أنَّ دورها حامية للموتى، وهذا ما يثبت دور العُزّى بصفتها إلهةً حامية لِعِبادها[٢].

وهنا أضفى المصريون القدماء لها بُعداً روحيّاً ينفتحُ على العالم الآخر (عالم الموتى)، بمنحها دورَ الحامي الذي يدفعُ الشّرَّ وشياطين العالم الآخر عن عبادها. وبذلك تُعدّ الموازنة بين العُزّى وإيزيس محاولة معقولة لفهم التطور المعتقداتيّ لعبادة العُزّى وأثر المعتقدات المجاورة فيها.

ومع ذلك لا يخلو هذا التّماثل من نقاط تحتاج إلى توضيح نقدي، منها: المتمثل بالاختلاف الجوهريّ في السّياق الثقافيّ والتّاريخيّ، فعلى الرّغم من التّشابه في الأدوار الطّقسيّة، إلا أنّ إيزيس مثلت إلهة مركّبة ذات أبعاد دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة في مصر القديمة، امتدت عبر آلاف السّنين، بينما العُزّى ذات أصول ضمن البنية الدّينيّة العربيّة قبل الإسلام، المختلفة جذريًا عن البيئة المصريّة اجتماعيّاً ولغويّاً. كذلك لم تتوافَّر أدلَّة آثارية تُؤكّد أنّ عبادة العُزّى هي امتداد مباشر لعبادة إيزيس، أو نسخة منها.

والجدير بالذكر أنَّ الاستدلالات اللغويّة بتشابه الأسماء أو جذورها، وربطها بالمفهوم الذي يشير إلى توصيف الإلهة هي محاولة تحتاج إلى دعم لغوي متخصص في الكتابة الهيروغليفية واللغة المصريّة، إذ من الصعب إثبات تطوره إلى العُزّى العربيّة من دون وجود نصوص توضح ذلك بوضوح، في محاولة التلاعب باسم إيزيس، استناداً إلى الباحث (علي فهمي خشيم) الذي يرى أنّ اسم إيزيس في المصريّة (أس) وأُضيف لها تاء فأصبحت (أست)، وينطق السين زاياً، ومعناها التمكّن، التأسيس، الأصل، ثُمّ تطور المعنى: العرش والكرسي وما إليها[٣]. وهذا يتماثل مع اسم الإلهة العُزّى الذي يُدلل على العزّة والعلو، والسُّلطان، أي في مقاربة في الاسم بين عزّت الذي أُبْدِلَتْ عينُهُ بالهمزة، فهو يُقابل بالعربيّة (ع ز ت)، وهي جذر عَزَّ، ويقود إلى اسم الإلهة العُزّى أي العزيزة، صاحبة السّلطان والجاه[٤].

لقد استعان سمّار بالنّصوص والأساطير المصريّة لربطها بالرّوايات الإسلاميّة، فيما يخص تشابه مشاهد عويل العُزّى عقب هدم بيتها، مع بكاء إيزيس بعد أن فقدت أوزوريس، فضلاً عن دور إيزيس بوصفها ساحرة عظيمة تحمي ابنها حورس، في محاولة لتماثل متوازي للأدوار المثيو- سحرية العجيبة

---

(١) زكريا محمد، عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية، (القاهرة، آفاق للنشر، ٢٠٠٩م)، ١٤٥.

(٢) أبكار السقاف، الدين في شبه الجزيرة العربية، (بيروت، الانتشار العربي ،٢٠٠٤م) ،٣٠، ١٣٣.

(٣) علي فهمي خشيم، آلهة مصر العربية، ٣٢٧/١.

(٤) ينظر: سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٥٦،٥٥.

للعُزّى. مع ذلك: يحتاج هذا التّماثل إلى منهج تاريخيّ موازن دقيق؛ لأنَّ اعتماد الرّوايات الإخباريّة الإسلاميّة بوصفها دليلاً تاريخيّاً قد يُضعف الحجة؛ لأنها تحمل طابعًا أسطوريًّا أو رمزيًّا، لذا لا يمكن اعتمادها مصدراً رئيساً في تحليل الأدوار الميثولوجية للعُزّى موازنة بـ (إيزيس). وإذا أسلمنا أنّ هناك تماثل بين العُزّى وإيزيس، إلا أنّ سمّار لم يحدد لنا الحقبة الزمنيّة التي انتقل فيها هذا التّأثير المصري، هل هو بفعل التقادم الحضاري، أم التّبادل التّجاريّ بين مصر والمناطق العربيّة التي عُبدت فيها العُزّى ؟

وركز سمّار على أهمية العُزّى وطقوسها الدينيّة لدى قريش وقبائل أخرى، مثل: غطفان وكنانة وثقيف وخزاعة التي تعبدتها، وأورد معلومات طقسيّة مهمة، إذ كانت تُزار وتُهدى لها الذَّبائح. ولها حرم خاص هو وادي حراض (سقام)، ومنحر يُعرف بـ (الغبغب)، وذُكر اسمها في التّلبيات مع آلهة إناث أخريات: (اللّات والعُزّى ومَنَاة)(١).

نستشف من تحليل سمّار الدّينيّ والسّوسيولوجيّ، إنّه من الواضح، كانت العُزّى إلهةً قومية- محلية، متمركزة في وادي نخلة، أدت دورًا في الشّرعيّة الاجتماعيّة والدّينيّة المتمثّل بـ (الحرم، والسدانة، والذبح)، وقد أسهمت في تشكيل الهوية الدّينيّة لقريش، والتعبير عن سلطة مُقدّسة لا سيّما عند قريش وغطفان. ولكن سمّار أغفل دورها السّياسيّ مع كونها مصدراً للشرعنة الاجتماعيّة، والهيمنة الرّمزيّة لقريش، فضلاً عن أنّها خُصت بالهدايا، الأمر الذي يتطلب معالجة سوسيولوجيّة أعمق، ولا نعرف سبب هذا الإغفال.

ويبدو أنّ الرّوايات الإسلاميّة قد خلطت بين اللّات والعُزّى، وقد نوه لها سمّار، دون ذكر تفصيلاته، لاسيّما في ذكره لرواية نقلها (العينيّ) تخالف إجماع الرّوايات عن عبادة (العُزّى) في وادي نخلة جاء فيها: العُزّى بيت بالطائف كانت تعبده ثقيف(٢)، وهذا يتناقض مع القول بأنّها في وادي نخلة، الأمر الذي يقود إلى الخلط بينها وبين اللّات.

ويبدو أنّ بعض الرّوايات الإسلاميّة لم تميز بين اللّات والعُزّى، ومرد ذلك إلى التشابه في الوظائف (الخصب)، والرّمزيّة (الزُّهرة)، والبنية الطّقسيّة لكليهما، فهل كان هذا خلطاً متعمداً؟ أم محاولة السّرديّات الإسلاميّة من جمع الوظائف والرّمزيّة والطّقسيّة وتقديمها ببنية إسلاميّة، لإبقائها في دائرة الحطّ من الوثنيّة الجاهليّة. فالأمر يستحق التّمعن أكثر، فيما إذا كانت العُزّى نسخة لاحقة من اللّات أو إلهة مستقلة في موطن عبادة منفصل. وذلك بتفكيك تناقضات الرّوايات، بمنهج تحليليّ نقديّ، وتحليل أعمق لوظائف كُلّ من العُزّى واللّات، وقراءة رمزيّة للتحوّل في الهيأة والرّمزيّة للإلهة العُزّى من كوكب الزُّهرة إلى سمرات ثلاث إلى صنم، وفي الأخير بهيأة امرأة شيطانة، هذا ما لم يقف عليه سمّار في تفكيك الرّوايات الإسلاميّة، وبيان سبب هذا التناقض وعدم التمييز. كذلك هذا التّعدّد في الرّموز (نبات، وأنثى،

---

(١) ينظر: سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤١، ٤٢.

(٢) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٣/ ١٧٨.

وكوكب) يؤكّد أنّ العُزّى كانت: إلهة مركب– تنتمي إلى نسق الرّموز الطبيعيّة والأنثويّة والكوكبيّة. إلهة متعددة الوظائف: الحبّ، والخصب، والحرب، والموت، كما هو الحال مع عشتار.

وناقش سمّار[١] الصُّورة الأسطوريّة لنجمة الصّباح (كوكب الزُّهرة)، وصوّر تمثالها في بترا، وهي الإلهة ذات القناع، ولا شك أنَّها أكثر تمثيلاً للإلهة عشتار بصفتها الخصيبة[٢]. فما أورده عن القناع والخمار والأنوثة للإلهة العُزّى، ربّما يخفي وجهًا مشوّهًا (قبيحًا). بدليل صورة المرأة التي هاجمت خالد بن الوليد وقُتلت من قبله، في نهاية الرّواية الميثولوجية. فضلاً عن استشهاده بشعرٍ جاهليّ أورده (الأزرقي) يطالب فيه خالدًا بقتلها[٣].

وبذلك، وفق سمّار في قراءة جيدة للأسطرة، المح فيها إلى الازدواجيّة في شخصيّة العُزّى المتناقضة (الإلهة الجميلة والمخادعة)، التي ترمز للموت والانتقام، وهذا التّفسير الرّمزيّ للقناع، يُجسّدَ تحوّل الإلهة من مقدّسة إلى شيطانيّة، هذا ما عملت عليه الرّواية الإسلاميّة من حرف مسار اللّاهوت الوثنيّ إلى شيطانيّ.

ومن إيجابيات طرح سمّار، أنّه توسع باستعمال الرّموز الأسطوريّة واللغويّة في تفسير صورة العُزّى، وذلك بالربط الدّقيق والمدعوم نقشيًّا وتاريخيّاً بين العُزّى، وعزيزو، وبينها وبين عشتار، موضحاً في مقاربته بين العُزّى وعشتار المتماثلات بينهما من حيث الرّموز، والأدوار، والوظائف، والطّقوس الدّينيّة. في محاولة جادة لربط الأساطير العربيّة مع الرافدينيّة؛ لبيان التّشابه في المفهوم والدور والرّمزيّة الإلهيّة.

وما يُشكل على سمّار، هو غياب التّحليل النّقدي للنّصوص الأصلية، معتمداً إلى حد كبير النّقل الحرفيّ للأساطير والرّوايات من دون تحليل دقيق للنّصوص الأصليّة أو مناقشتها أو تأويله للنّصوص. وأن اعتماده على بعض الرّوايات الإسلاميّة أو الشِّعر العربي في تفسير المعتقدات قبل الإسلام بحاجة إلى تدقيق أكثر في مدى دقتها؛ كونها تشكل مصدراً للمعتقدات الوثنيّة، مع التمييز بين المعتقدات الشّعبيّة والأسطوريّة.

٤– الإلهة مَنَاة:

يعرض سمّار في دراسته للإلهة (مَنَاة)، توليفة تاريخيّة وتركيبيّة معتمداً مصادر متنوعة، هي: القرآن الكريم، والرّوايات الإسلاميّة، وكتب السّيرة، والمصادر اللغويّة والأسطوريّة، فضلاً عن المشاهد الآثارية. واضعاً افتراضات عن أصل عبادتها ومعناها اللغويّ، ووظيفتها الرّمزيّة والطّقسيّة، ثُمّ حاول أن

(١) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤٤.

(٢)محمود سليم الحوت، في طريق المثيولوجيا عن العرب بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام، (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م)، ٧٠، ٧١.

(٣) ينظر: سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٤٤، ٤٥.

يقرنها بآلهة شرقيّة قديمة: (البابلية والكنعانية)، عدّها إلهةً للموتِ والقدرِ، وربّما للمياه. وما طرحه من سعة معلومات عن مَنَاة، يتطلب تفكيكًا نقديًّا للوصول إلى مدى صحة الفرضيات المقارنة التي وضعها، وما تتطلبه من أدلّة على صّحة ثبوتها.

استشهد سمّار بالقرآن الكريم بتأكيد وجود مَنَاة الدّيني والتاريخي بقوله تعالى: ((وَمَنَاة الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى))[١]، وكانت واحدة من الآلهة الإناث الرئيسة الثلاث التي عبدها العرب قبل الإسلام. وأكد ذكرها ما جاء في رواية للسّيّدة عائشة (رضي الله عنها) أوردها البخاري في صحيحه، بقوله: " كَانُوا يُهِلُّونَ لِمَنَاة، وَكَانَتْ مَنَاة حَذْوَ قُدَيْدٍ، وَكَانُوا يَتَحَرَّجُونَ أَنْ يَطُوفُوا بين الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، فلما جاء الْإِسْلَامُ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) عن ذلك فَأَنْزَلَ الله تَعَالَى : ((إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ من شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أو اعْتَمَرَ فلا جُنَاحَ عليه))[٢]. مِمّا لا شكّ فيه أنّ هذه الرّواية تُقدّم دليلاً تاريخيّاً غاية في الأهمّيّة، يؤكد أنّ مَنَاة شغلت مكانة طقسيّة مركزيّة عند قبائل من يثرب.

ناقش سمّار[٣] تسمياتها المتعدّدة وسبب تسميتها بهذه الأسماء، فتسميتها بـ (مَنَاة) بقول: "إنَّ النّسائك كانت تُمنى بها، أي: تراق" [٤]. ووصفت بالطاغيّة، والطاغيّة صفة إسلاميّة لوصف الكفار[٥]، وكذلك لُقبّت عند الثموديين بـ (العاليّة)، ووردت في الأدعية (سيّدة السَّلام)، ووضح السبب في ذلك؛ لأنّهم طلبوا منها الحياة، وكانوا يستنطقُونها، بِما يوحي بوجود عرَّاف في معبدها[٦]. وامَّا لفظة مَنَاة فمشتقة من المنا والمنِيَّة وهو الموت أو القدر، ومن المنِيَّة المنون ومنها المنى، وهو موضع في مكة كان يُمنى فيه أي يُراق الدم فيه[٧]. ويوافق سمّار رأي الباحث (محمود سليم الحوت) بأنَّ هناك تماثل صوتي بين مَنَاة العربيّة وبين الكلمتين مناتا (Menata) الآرامية، ومنوت(Manot) العبرية، وهو كالشبه مع الماني إله القدر أو الموت وأغلب الظّنّ معبود كنعاني وفي اللغة يلحظ أنَّ منية تعني الموت[٨].

وذكر سمّار[٩] اختلاف الرّوايات التاريخية في مكان عبادة مَنَاة، منها ما ذكر أنَّها صنم بين مكة مكة والمدينة. حذو (مقابل) قديد[١٠]، وفي رواية (ابن الكلبي) وصفها صخرة نَصَبَها عُمرو بن لُحي

---

(١) سورة النجم، الآية،٢٠.

(٢) سورة البقرة ، الاية ، ١٥٨؛ البخاري، صحيح البخاري، ٥/ ١٥٣؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، ١٤٧/٩.

(٣) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٥٩، ٦٠.

(٤) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٩/ ٢٨٧.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤٧٠/٨؛ السيوطي، شرح سنن النسائي، ٢٥٦/٥.

(٦) براندن، تاريخ ثمود، ١٢٦، ١٢٧.

(٧) سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، ١٠١.

(٨) الحوت، في طريق المثيولوجيا ، ٦٥.

(٩) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٥٨، ٥٩.

(١٠) البخاري، صحيح البخاري، ٦/ ٥١؛ النسائي، السنن الكبرى، ٥/ ٩٦؛ أبو داوُد، سنن أبي داوُد، ١/ ٤٢٤؛=

الخُزاعي لهُذيل[١]. بينما جاء وصفها في رواية (ابن وهب) "إنَّ مَنَاة حجر كان أهل الجاهليّة يعبدونه في المشلل الجبل الَّذي تصدر منه إلى قديد[٢]. القرية الواقعة بين مكة والمدينة"[٣]. وفي رواية لـ(ابن إسحق) جاء فيها: "نَصَبَ عمرو بن لُحي مَنَاة على ساحل البحر (الأحمر) مِمَّا يلي قديد، فكانت الأزد وغسان يحجُونها ويعظّمونها إذا طافوا بالبيت وأفاضوا من عرفات، وفرغوا من مَنَاة فأهلوا لها، فمن أَهلَ لها لم يطف بين الصفا والمروة"[٤].

وتحدث سمّار[٥] عن البنية الوظيفيّة والرّمزيّة للإلهة مَنَاة، حينما ماثلها مع (مانو) الآلهة البابلية، و(مامناتو) آلهة الموت والقدر فهي تمسك بقوانين عالم الأموات وبأسرار هذا العالم[٦]. وفي اللغة يلحظ أنَّ منية تعني الموت أو الأجل[٧]. وكذلك ما يراه (كارل بروكلمان) أنَّ مَنَاة تُمَثِّلُ إلهة القضاء والقدر، أو إنّها كانت تُمَثِّلُ في عقيدة العرب إلهة المصير وربَّة الموت والأجل[٨]. لكن ما يؤخذ على سمّار في توصيفه للإله مَنَاة من أنّها إلهةً للموت والقدر، أنّه لا يوجد أيّ دليل يؤكد أنّ العرب قبل الإسلام نسبوا لمَنَاة تحديدًا هذه الوظيفة (الموت/القدر) بشكل صريح، بل ربّما أنّه استشف ضمنيًّا في وظائفها الطّقسيّة مِمّا كان يمارس من (الذّبح عندها، أو الحلق بعد الحجّ، إلخ)، بيد أنّه لا يمكن الركون باطمئنان لهذا التّوصيف النهائيّ.

وقد حاول سمّار[٩] قراءة الثالوث الإلهيّ الأنثويّ (اللّات والعُزّى ومَنَاة)، على وفق الرّمزيّة الميثولوجيّة، فقرن مَنَاة بالقمر، أي إنّها معبودة قمريّة، بينما جعل اللّات معبودة شمسيّة وقرنها بالشّمس، بينما العُزّى قرنها بالزُّهرة، والسؤال: هل كان صائباً في مقارباته؟ لا سيّما أنّه لم يدعم مقاربته بأدلة نقشيّة أو طقسيّة تؤكد ارتباط مَنَاة بالقمر، وكل ما ذكره في هذا الصَّدد لا يخرج عن التأويل البحثيّ. والسؤال هنا: هل ماثل هذا الثالوث مع معتقدات دينيّة في حضارات أخرى (العراق ومصر وسوريا)؟ نعم، ففي

=النسائي، السنن الكبرى، ٦/ ٢٩٣؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان ٩/ ١٤٧.

(١) ابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م). ٢٢٥/٤؛النووي، شرح مسلم، ٩/ ٢١؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٢٩٨؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٩/ ٢٨٧. بينما نجدها عند ابن الكلبي في كتابه الأصنام كانت لهذيل وخُزاعة، ١٤.

(٢) ابن عبد البر، الاستذكار، ٢٢٥/٤.

(٣) (قُديد): قرية جامعة بين مكة والمدينة، ينظر: بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٨٧/٩.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٤٧٢.

(٥) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٦٠.

(٦) خزعل الماجدي، الأنباط، ٥٠.

(٧) الحوت، في طريق المثيولوجيا ، ٦٥.

(٨) أحمد مغنية، تاريخ العرب القديم، (بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٤م)، ١٥١.

(٩) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٢٩، ٣٠.

سوريا تماثل (شهر وشبش وعتر)[١]، في حين ماثلت في مصر الثّالوث الإلهيّ: إيزيس وأوزريس وحورس[٢]، أمّا في العراق فقد ماثلت الآلهة: سين وشمش وعشتار[٣].

وأشار سمّار[٤] إلى الانتشار الجغرافيّ لعبادة الإلهة مَنَاة من الأوس والخزرج وغسان والأزد والددانيين واللحيانيّين والأنباط والتّدمريّين والثمودّيين؛ بدليل ورود ذكرها في النّقوش (الثّموديّة، واللحيانيّة، والصّفويّة، والتّدمريّة)، وهذا أمر يدل على اتساع الرقعة الجغرافيّة لعبادتها. فضلاً عن مصداقيّة ما ذهب إليه سمّار في انتشار عبادتها؛ لأنّ النّقوش تُعدّ مصدر تاريخيّ موثق للمعلومة.

كذلك تطرّق سمّار إلى وظائف الإله مَنَاة، فهي إلهة للمطر والأنواء، والقدر الَّذي يطلب منها الاستمطار، فقَدَمَ العرب النّذور طلباً للمطر، لِما لهُ من أهمّيَّة في حياتهم؛ لخشيتهم الجفاف في بيئة صحراويّة، فينذرون للصَّنم (مَنَاة) الذَّبائح؛ لأنَّ اسمُها يعني مناءة مفعلة من النّوء، كأنَّهُم كانوا يستمطرون عندها الأنواء تبرّكاً بها[٥]. وربّما اعتقدوا أنَّ اقتران اسم مَنَاة والمطر والنّوء تدعم القراءة الوظيفيّة في بيئة صحراويّة يعيشها العرب، إذ إنّ الأمطار والخصب أمران غاية في الأهمّيّة في حياتهم؛ لذا وظّفوا إلهة مسؤولةً عنه.

وفي منهج سمّار الذي اعتدنا عليه، بتجذير معتقدات العرب الدّينيّة وتماثلها مع معتقدات الأمم الدّينيّة المجاورة، نلحظ في الأساطير الرافدينيّة، إن الإله سين كان من كبار الآلهة أباً لـ (ايرش – كيكال) إلهة العالم السُّفليّ، والأخيرة كانت أختاً للإلهة عشتار، كذلك الإلهة مَنَاة في الميثولوجيا العربيّة، إذ كان الإله هُبَل كبير الآلهة أباً لها، والإله العُزّى أختاً لها وهذا يعزز من التّماثل بين الإلهتين مَنَاة و(ايرش–كيكال) .

وقدّم سمّار[٦] مقاربة لغويّة بين الإلهة (ايرش – كيكال) ومَنَاة، مستدلّاً من الألقاب الّتي أُطلقت على الأخيرة، وهما لقبا (تامتو) و(بعلة ارصيتي)؛ أي سيّدة الأرض أو سيّدة العالم الأسفل[٧]. ورُبَّما

---

(١) محمود حمود، الديانة السورية القديمة خلال العصر البرونزي الحديث والحديد ١٦٠٠ –٣٣٣ق.م، (سوريا، الهيئة العامة السورية، ٢٠١٤م)، ١٤٧، ١٥٧.

(٢) مانفرد لوكر، معجم المعبودات والرموز في مصر القديمة، ترجمة: صلاح الدين رمضان، (مصر، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م)، ٩٥.

(٣) مهند عاشور شناوة، مجمع الآلهة في حضارة وادي الرافدين في ضوء النصوص المسمارية، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٠م)، ٢٠٥، ٢٢١.

(٤) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٢٩، ٣٠.

(٥) الزمخشري، الكشاف ، ٤/ ٤٢٤.

(٦) في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٦٢.

(٧) نائل حنون، عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة، ١٨٨ ، ١٨٩.

كانت المقاربة اللغويّة من اللقب (تامتو) قريب من اللّفظ (مَنَاة)، فكِلا اللّفظين يحمل مدلول الموت، لذا عمد سكان الجزيرة إلى إيجاد مقاربات دينيّة حينما خصَّصُوا مَنَاة إلهةً للموت.

وربّما هذا التقارب بين (ايرش – كيكال) ومَنَاة أو بينها وبين مناتو البابليّة، فيما يخصّ وظيفتها إلهةً للموت والقدر، راجع إلى أنَّ المنيّة فيها من التّقارب اللغويّ مع مَنَاة، وبذلك اعتمد سمّار هنا المنهج الفيولوجيّ الافتراضيّ، بدليل أنّه لم يدعّمه بما يؤكّده في النّقوش والرّوايات الإخباريّة الأسطوريّة بأنَّ لها وظيفة الموت والقدر، والسُّؤال الآخر الذي يتبادر للذّهن، هل حظيت مَنَاة بالمكانة نفسها التي حظيت بها مامناتو البابليّة أو ايرشيكال، هل هو تشابه وظيفي حقاً؟

وصفوة القول فيما ذكره سمّار عن الإلهة مَنَاة، أنّه قدَّم قراءة تركيبيّة جمعت معطيات عدّة، تمثّلت بالنّصوص الدينيّة، والرّوايات التاريخيّة، والفهم اللغويّ للمفردات، وقد جذر لأصل عبادتها ووظائفها الرمزيّة في ضوء الفكر الميثولوجيّ العربيّ قبل الإسلام، وكذلك مماثلتها مع آلهة الشّرق الأدنى القديم. وبهذا الخصّوص قدّم سمّار فرضيّات جريئة عن وظيفتها بأنّها إلهة الموت والقدر، وكذلك المياه والمطر، معتمداً مقاربات لغويّة ورمزيّة، بعد أن غابت عنه الشّواهد الماديّة ولا سيّما النّقشيّة. وعدّت محاولته في المماثلة بين مَنَاة والآلهة البابلية والكنعانية جريئة ومهمّة، مؤكداً أنَّ هناك بنية مشتركة للمعتقدات الدينيّة في المنطقة، بيد أنّ محاولته لا تتعدى القراءة التأويليّة التي يحتاج تأكيدها بمعطيات آثاريّة ونصوصٍ ميثولوجيّة صريحة.

وعلى الرّغم من كل ذلك، يمكن القول: إنّ سمّار أسهم في إثراء الدّراسات في مجال الميثولوجيا العربيّة قبل الإسلام، وفتح الباب لدراسات في هذا المجال تقلّل من الاعتماد على الرّوايات الإسلاميّة ومحاكاتها بنمط تقليديّ، في تناول المعتقدات الدّينيّة قبل الإسلام.

٥- أصنام قوم نوح (عليه السلام):

ينقل سمّار[١] رواية ابن عبّاس عن الأصنام التي عبدت من قبل قوم نوح :(صَارَتْ الْأَوْثَانُ التي كانت في قَوْمِ نُوحٍ في الْعَرَبِ بَعْدُ أَمَّا وَدٌّ، فكانت لِكَلْبٍ بِدَوْمَةِ الْجَنْدَلِ وَأَمَّا سُوَاعٌ، فكانت لِهُذَيْلٍ وَأَمَّا يَغُوثُ فَكَانَتْ لِمُرَادٍ ثُمَّ لِبَنِي غُطَيْفٍ بِالْجَوْفِ عِنْدَ سبأ وَأَمَّا يَعُوقُ فَكَانَتْ لِهَمْدَانَ وَأَمَّا نَسْرٌ فَكَانَتْ لِحِمْيَرَ لِآلِ ذِي الْكَلَاعِ أَسْمَاءُ رِجَالٍ صَالِحِينَ من قَوْمِ نُوحٍ فلما هَلَكُوا أَوْحَى الشَّيْطَانُ إلى قَوْمِهِمْ أَنْ انْصِبُوا إلى مَجَالِسِهِمْ التي كَانُوا يَجْلِسُونَ أَنْصَابًا وَسَمُّوهَا بِأَسْمَائِهِمْ فَفَعَلُوا فلم تُعْبَدْ حتّى إذا هَلَكَ أُولَئِكَ وَتَنَسَّخَ الْعِلْمُ عُبِدَتْ)[٢]، واستنتج من هذه الرّواية أسماء أصنام قوم نوح وأماكن عبادتها، والكيفيّة التي ارتقت إلى مستوى الآلهة حين عُبدت. علماً أنّ ابن عبّاس لم يُصرّح بعبادتهم مباشرة في أول الأمر، بل أرجعها إلى مراحل متأخّرة بعد "نسخ العلم".

---

(١) المعتقدات الميثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام، ٢٥.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ٦/ ٧٣.

وعلى وفق رواية ابن الكلبي، فإنّ هذه الأصنام بعد طوفان نوح، استقرّت على ساحل جدّة، وأوحى رئيّ من الجنّ لـ (عمرو بن لحي) أن يذهب إلى ساحل جدّة، حيث سيجد أصناماً، فيأخذها ويرجع بها إلى تهامة، ففعل، ودعا العرب لعبادتها فاستجابوا له، وهذا الرّبط يُظهر انتقال عبادة الأصنام من حقبة ما قبل الطوفان إلى العرب، بما يجعل الوثنيّة الجاهليّة امتدادًا لعبادة قوم نوح. وعلى وفق الواقدي، فقد بيّن هيأة هذه الأصنام، فكان "ودّ: بهيأة رجل، وسواع بهيأة امرأة، ويغوث بهيأة أسد، ويعوق بهيأة فرس، ونسر بهيأة طائر"، لكن ابن حجر يعلّق بأنّ هذه الرّواية شاذة، ويؤكد أنّ الأكثر شهرة أنَّ الأصنام كانت على هيأة البشر، انسجامًا مع أصلها بأنّهم رجال صالحون[١].

وثمَّة اختلاف عن نسب هذه الأصنام وعائديتها، فبعض الرّوايات: (عروة بن الزبير، وعمر بن شبة)، جعلت نسبهم إلى أبناء آدم، وهناك مَن ربطهم بقوم نوح فقط (على وفق رواية ابن عبّاس). وفي روايات متأخرة عدّتهم مجوسًا، لكنَّ (أبو عبيدة، وابن حجر، والعيني) رفضوا ذلك؛ لعدم توافقه مع السّياق الزّمنيّ، إذ إّن المجوسيّة ديانة ظهرت بعد ذلك بدهر طويل، وأنّ الفُرس يدعون خلاف ذلك[٢].

وصفوة القول في فكرة عبادة الأصنام من قبل قوم نوح، كانت بدايتها، تقديساً لبشر صالحين، فنحتوا لهم أصناماً على هيأتهم، وانتهت إلى تأليههم بعد أن اختفى علمُهم (أي علم صورهم)، فهم كانوا في الأصل بشر صالحون في قوم نوح. ومردّ عبادتهم والانتقال من تقديسهم إلى تأليههم، كان بفعل الجهل وزوال العلم، مع وسوسة الشّيطان. وتواصلت فكرة عبادتهم عند العرب بوساطة عمرو بن لحي، الذي أعاد الأصنام إلى تهامة بعد أن وجدها بساحل جدة. وقام بتوزيعها على القبائل التي تمركّزت في اليمن والحجاز. وغلب على هيأتها أنّها على صورة بشر، وليس بهيأة حيوانات (خلافًا لِما اعتقده الواقدي).

٦- إساف ونائلة

ذكر سمّار ارتباط اسم الإله إساف مع اسم الإلهة نائلة، وقد نُصِبَا على مقربة من بئر زمزم، وشاع وَفقَ رواية (ابن الكلبي) بأنّهما: "رجل وامرأة من جرهم: إساف بن يعلى، ونائلة بنت زيد من جرهم، كانا عشيقين في أرض اليمن، فأقبلا حاجين، فدخلا الكعبة، فوجدا غفلة من النَّاس وخلوة في البيت، ففجر بها في البيت، فمُسخا حجرين، وَوضِعا عِنْدَ الكعبة؛ ليتّعظ النَّاس بهما، فلمّا طال مكثهما وعُبّدت الأصنام، عُبِدا معاً، وكان أحدهما بلصق الكعبة والآخر في موضع زمزم، فنقلت قُريش الَّذِي كان بلصق الكعبة إلى الآخر، فكانوا ينحرون ويذبحون عِنْدَهما"[٣].

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٥١٣؛ وينظر النص ابن الكلبي، الأصنام، ٥٤.

(٢) ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٥١١؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٦٢/١٩.

(٣) ينظر: ابن الكلبي، الأصنام، ٩، ٢٩.

وتبدو الرّواية من مختلقات أهل الكتاب ففي رواية (ابن عبّاس) لفظ (ويزعم) بقوله: "كان على الصّفا صنم على صورة رجل يقال له إساف وعلى المروة صورة امرأة تدعى نائلة، ويزعم أهل الكتاب أنّهما زنيا في الكعبة، فمسخهما الله حجرين، فوضعا على الصفا ليعتبر بهما، فلما طالت المدة عُبدا"(١).

وعلى الرّغم مِمّا قيل عن إساف ونائلة إنّهما صنمان من حجر، إلا أنّ هناك رواية لـ (زيد بن حارثة) تجعلهما "صنمين من نحاس"(٢).

ويرى سمّار(٣) في سرديات إساف ونائلة وقصة مسخهما، مرجّحاً أنّها من القصّص التي نُسجت عنهما، ولاسيّما عندما اعتقدوهما (رجل وامرأة) وبالإمكان حدوث ذلك، وبمرور الوقت أخذت صفة القدسيّة لتأكيد حرمة المكان (الكعبة)، وتناقلت على الرّغم من التّشكيك بمصداقيّتها.

وعلى غير ما تقدّم ربّما هذه القصّة من نسج أهل الكتاب بوصف الرّواية المارّ ذكرها (يزعم أهل الكتاب...) إلا أنّها لم تُعطِ تفسيراً أو سببا لزعمهم هذا.

واستنتج سمّار أيضاً من أسطورة هذين الإلهين، الذي كان مركز عبادتهما الكعبة، إنّهما ارتبطا بطّقُوس الجنس المُقدّس(٤) الذي كان يُعقد بين إله وإلهة في أساطير العراق القديم، ويُجسّدَ على الأرض بأنْ مارسه الملك وكاهنة المعبد في أعياد رأس السّنة، ونُسِجت عنها أساطير الجنس المُقدّس، وامتدت هذه الأساطير والطقوس إلى جزيرة العرب، فنُسِجت على غرارها أُسطورة لشابين (إساف ونائلة) مارسا الجنس في المكان المُقدّس الكعبة فمُسِخا حَجَريْن(٥).

وإذا نظرنا لقصة إساف ونائلة من منظور ميثولوجيّ، فهما ليسا مجرد شخصين، بل رمزان للذّكورة والأنوثة الكونيّة، وباتحادهما يضمنان استمرار الخلق، وحينما مسخا حجرين توقّفت عملية الخصب، أي انتهاء ممارسة الجنس المُقدّس، بعد أن جُرِّد من فحواه الطّقسيّ.

وهدفت الأسطورة إلى أنّ الفعل ليس خطيئة بشرية، بل هو طقس مقدّس تحوّل بفعل تغيّر الوعيّ الدّينيّ إلى خطيئة، بعد أن أدلجتها الرّواية الإسلاميّة، بجعل المسخ عبرة أخلاقيّة؛ لخرقهم حرمة المكان المُقدّس (الكعبة).

---

(١) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٨٧/٩.

(٢) البزاز، مسند البزاز، ١٦٦/٤؛ النسائي، السنن الكبرى، ٥ / ٥٥؛ أبو يعلى، مسند، ١٣/ ١٧٣؛ أبي عاصم، الآحاد والمثاني، ١/ ٢٠.

(٣) ينظر: في جينالوجيا المعتقدات العربية القديمة، ٦٦.

(٤) الزواج المُقدّس يدل على التجدد والانبعاث، وهو زواج الإلهة إينانا من دموزي وبعدها تبادلت أدوار العريس فأصبح الإله آنو، وبعدها تبادل الأدوار بين الآلهة فأصبح الزواج (بين عشتار وتموز) ثُمّ بين (عشتار ومردوخ) ومن ثُمّ بين (عشتار وآشور)، ومَثّلَ هذا الزواج على الأرض بين الكاهنة العظمى الّتي أدت دور الإلهة عشتار والملك الذي مَثّلَ دور الإله، ينظر تفصيلات أكثر: سلمان، عقائد الخصب، ١٩٦، ٢٠٣.

(٥) سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربيّة القديمة، ٦٥.

٧- **ذو الخَلَصَة:**

أشار سمّار اعتماداً على روايات حديثيّة عدةّ إلى أنّ (ذا الخَلَصَة) عُبد من قبل قبيلة دوس، وقبيلة خثعم لاتحادهم(١). وقد نصبه عمرو بن لُحيّ الخُزاعي أسفل مكة(٢). وذكر اخُتلاف الرّوايات في (ذي الخَلَصَة) ففي رواية: "كان ذو الخَلَصَة بيتاً فيه نصب يُعبد، ويقال له الكعبة اليمانيّة أو الكعبة الشّاميّة"(٣). وقيل صنما يعبده دوس، وفي رواية أخرى: "بيت أصنام كان لدوس وخَثعم وبَجِيلة ومن كان ببلادهم"(٤). وفي أخرى: هو "بيت فيه صنم يقال له الخَلَصَة، وقيل هو الكعبة اليمانيّة" (٥). أمّا عن مكان مكان عبادة ذي الخَلَصَة فيرى (الزّهري) أنّه كان يُعبد من قبل دوس بقرية تبالة، بين الطائف واليمن بينهما ستة أيّام(٦).

وارتبط بالصّنم علامة من علامات السّاعة جاء في حديث للرّسول الكريم: "لا تقوم السّاعة حتّى تضطرب أليات نساء دوس حول ذي الخَلَصَة"(٧). ولكن سمّار لم يعلق على فحوى هذا الحديث، فاضطراب الألَيات، تعبير مجازيّ يُقصد به وصف طواف نسائيّ حول الصّنم. ولم يُشر إلى فجور أو تدنيس؛ بل هو تعبير عن الرّجوع إلى شرك الوثنيّة.

ويخلص سمّار في تعليقه على الرّوايات، إلى أنّ هناك أكثر من رواية في ذي الخَلَصَة، منها ما يشير إلى أنّه صنم، أو بيت فيه صنم، أو بيت فيه نُصب، أو بيت يطلق عليه ذو الخَلَصَة، والصّنم الخَلَصَة، ويقال له الكعبة اليمانيّة أو الكعبة الشّاميّة، كذلك هناك اختلافاً في القبائل التي عبدته منها ما يذكر(دوساً) ومنها ما يُضيف خثعم وبجيلة ومن كان ببلادهم، وامتد اختلاف الرّوايات في مكان عبادته، فمنها ما يُذكر عبادته بتبالة وهل هي تبالة اليمن أو تبالة تهامة؟ أو نصبه عمر بن لحي في أسفل مكة. والرّاجح إن ذا الخَلَصَة صنم لدوس بتبالة بين مكة واليمن(٨). جاء وصفه في رواية (ابن الكلبي) التي

---

(١) ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٥٦.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٥٥ ،٥٦.

(٣) البخاري، صحيح، ٤/ ٢٣٢؛ مسلم، صحيح مسلم، ٧/ ١٥٧؛ أبو داود، سنن أبو داود، ج٦٣٢/١.

(٤) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٤/ ٢٦٩.

(٥) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ١/ ١٢٥.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٦٦.

(٧) ابن حنبل، مسند الإمام احمد بن حنبل، ٢/ ٢٧١؛ البخاري، صحيح البخاري، ٨ / ١٠٠. ١٨٢. والمراد باضطراب الياتهن بأن نساء دوس يركبن الدواب من البلدان إلى الصّنم المذكور ويحتمل أن يكون المراد إنهن يتزاحمن بحيث تضرب عجيزة بعضهن الأخرى عند الطواف، ينظر: بدر للدين العيني، عمدة القارئ، ٢١١/٢٤.

(٨) في جينالوجيا المعتقدات العربيّة القديمة، ٤٠.

أغفلتها كتب شروحات الحديث، "إنّه مروة بيضاء منقوشة، عليها كهيئة التاج"[١]، وهناك كعبة بنتها خثعم يقال لها (الكعبة اليمانيّة) كان فيها صنم يقال له ذو الخَلَصَة.

٨- الإلهة أترعتا

يرى سمّار[٢] إنّها إلهة عُبدت في الحضر، وماثلت اللّات في رموزها ووظائفها، بدليل: ظهورها في أحد المشاهد الفنّيّة: بهيأة سيّدة جالسة على كرسيّ، وإلى جانبها أسدان واقفان عندها، تحمل في يدها اليمين سعفة، وفي الأخرى راية[٣].

وقد عمل سمّار[٤] على تحليل رموزها، فالأسد رمزاً للشّمس (ذات النّزعة الحربيّة) هو محاكاة للسِّيادة والقوّة فيها، فضلاً عن دلالة اللون في شعرهِ الذي بدا كخيوط أشعّة الشّمس الذّهبيّة. وأمّا سنبلة القمح الّتي تحملها بيدها، فتحمل معانٍ تخص الخصب، والتفاؤل بوفرة المحاصيل، فضلاً عمّا يُشكلهُ منظر الأسود الّذين يحملون عروشها، وما تحف بها من دلالات داعمة لرمز القوّة وسطوة الملوكيّة، وهيبة الحكم الإلهيّ.

وظهرت في مشهد فني آخر، صُورت فيها الإلهة (اترعتا)[٥]، وهي مرتديةً تاجاً ملكيّاً مُميّزاً، يفسر سمّار[٦] الدّلالة الرمزيّة للتاج بما يُعبر عن الهيبة والسّلطة، وإلى جانب تلك الدّلالات المُعبّرة عن القوّة والسّيادة. فالإلهة هنا جمعت بين الإله المقاتلة والأم التي ترمز للخصوبة، وبذلك ماثلت عشتار الرافدينيّة (إله الخصب والحرب). وقد عُبّدت الإلهة (اترعتا) في شمال سوريا، والأنباط، والحضر.

وبذلك قدّم سمّار قراءة رمزيّة ثريّة لمشاهد تمثيل الإلهة اترعتا، وأحسن في ربط عناصرها الأيقونية (الأسدان، السّعفة/ السّنبلة، العرش، التّاج) بوظائف القوة والخصب والسيادة، غير أنّ تحليله يميل إلى القياس الرمزيّ المباشر على نماذج معروفة (اللّات، عشتار) من دون مساءلة كافية لخصوصيّة السياق الحضريّ والنبطيّ. فإثبات المماثلة بين اترعتا واللّات أو عشتار يقوم أساسًا على تشابه الرموز، لا على تفكيك بنية العبادة أو الوظيفة اللاهوتيّة لكل إلهة ضمن نظامها الدينيّ الخاص.

وأن تفسير الأسد بوصفه رمزًا شمسيًّا ذا نزعة حربيّة، على الرّغم من وجاهته الرمزيّة، يبقى تأويليًّا عامًا، ولا يُدعم بقرائن نصيّة أو طقسيّة محلية من الحضر نفسها، ما يجعله أقرب إلى إسقاط أنثروبولوجيّ واسع. ويُلاحظ كذلك أنّ الجمع بين صفتيّ الإلهة المقاتلة والأم الخصبة يُعرض بوصفه

(١) الأصنام، ٣٤.

(٢) سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربيّة القديمة، ٤٠.

(٣) فؤاد سفر ومحمد علي مصطفى، الحضر مدينة الشمس، (بغداد، مطبعة رمزي، ١٩٧٤م) ،١٩١.

(٤) في جينالوجيا المعتقدات العربيّة القديمة، ٦٤.

(٥) هتون أجود الفاسي، الحياة الاجتماعية، ٢٢١.

(٦) في جينالوجيا المعتقدات العربيّة القديمة، ٦٧.

تركيبًا مكتملًا، من دون مناقشة التوتر الرمزيّ بين الحرب والخصب، أو بيان كيفية استثماره اجتماعيًّا وسياسيًّا في خطاب السلطة الدّينيّة.

أما تفسير التاج الملكيّ بوصفه دالًا على الهيبة والسّلطة، فهو تفسير متوقّع، لكنه يحتاج إلى ربط أوضح بين الألوهيّة والملوكيّة، ولا سيّما في الحضر بوصفها مدينة ذات طابع سياسيّ– دينيّ مركّب، إذ قد تمثّل الإلهة تجسيداً رمزيًّا للسّلطة الحاكمة أكثر من كونها استمرارًا مباشرًا لعشتار الرافدينية.

وعليه، فإنّ قراءة سمّار تكشف بوضوح تراكب رمزيّ غني في تمثيل اترعتا، لكنها تميل إلى توحيد الآلهة الأنثوية ضمن نموذج واحد (الحرب– الخصب– السيادة)، وتحتاج إلى مزيد من التميّيز السياقيّ بين التشابه الرمزي والتطابق العقديّ، مع تعميق العلاقة بين الأيقونة الدّينيّة والبنية السّياسيّة– الاجتماعيّة للمكان.

٩- الشّمس

ذكر سمّار[١] الشّمس بوصفها معبوداً (بصيغة المذكر) في النُّقُوش الثمودية والصفوية، وقد تضمَّنتها أسماء الأعلام المركبة عندهم[٢]. وعُبدت الشّمس من قبل أهل الحضر حتّى لقبت مدينتهم بها:(الحضر مدينة الشّمس)[٣]. أمّا في جنوب جزيرة العرب، فقد عُبدت (بصيغة المؤنث)، بأسماء مختلفة، فعند القتبانيين باسم (شمس، ذرحن)، وشمس عند حضرموت[٤]. وباسم نكرح في معين، بإنّه إله إله البغض والحرب، ويُرمز إلى الشّمس، وإنّه في منزلة (ذات حمم) (ذات الحميم) عند السبئيين[٥].

وذكر سمّار[٦]. عبادة الشّمس عند العرب الجنوبيّين. وعُرفت بـ (أمّ عثتر)، وهي إلهة البركة والخصب والحمل، وحُظيت الشّمس في مملكة قتبان بعدد من الصفات الّتي تدل على القوّة والحماية، ففي النُّقُوش القتبانية تُذكر لها صفتان متلازمتان هما (ذات صنتن وذات ظهرن)، ومن دلائل عدّ الشّمس من آلهة الحماية عند العرب ما عُثر عليه من نقوش في معابد للإلهة نكرح (الشّمس) في آثار دولة معين[٧].
معين[٧].

---

(١) في جينالوجيا المعتقدات العربيّة القديمة، ٤٠.

(٢) الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ١٧٣.

(٣) واثق إسماعيل الصالحي، النقود المكتشفة خلال تنقيبات ١٩٧١، ١٩٧٢ م، (مجلة سومر، بغداد، دائرة الآثار والتراث العامة،ع ٣٠، ١٩٧٤م)، ١٥٥، ١٦٢.

(٤) فاطمة علي سعيد، باخشوين، الحياة الدينية في ممالك معين وقتبان وحضرموت، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية،٢٠٠٢م)، ٢٥٣.

(٥) جواد علي، المفصل، ٦/ ٢٩٥.

(٦) في جينالوجيا المعتقدات العربيّة القديمة، ٤٠.

(٧) سمار، في جينالوجيا المعتقدات العربيّة القديمة، ٦٧، ٦٨.

وبعرض (سمّار) لمعبود (الشّمس) يُحسب له اتساع مادته الموازنة، إذ يُبين بوضوح تنوّع تمثّلات الشّمس في البيئات العربيّة المختلفة، سواء أكان من حيث الصيغة الجندريّة (مذكرًا في الشمال ومؤنثًا في الجنوب) أم من حيث الوظائف الدينية (الحرب، الحمايّة، الخصب، البركة). غير أنّ عرضه يبقى في مجمله تجميعيًّا وصفيًّا، يركّز على سرد الأسماء والصفات والنقوش، دون الانتقال الكافي إلى تحليل أسباب هذا التباين الجندريّ والوظيفيّ في تمثّل الشّمس.

وإنّ تفسير اختلاف الصيغة بين الشمال والجنوب لا يُربط بسياقات اجتماعيّة أو كونيّة أوسع (نظام القرابة، أو مركزية الإله الذكر/ الأنثى، أو ثنائية الشّمس/القمر)، بل يُترك بوصفه معطىً معلوماتيًّا. ويُلاحظ كذلك أنّ جمع صفات متباينة للشّمس (إلهة حرب وبغض، وإلهة خصب وحمل وبركة) لا يُناقش من حيث التوتر الرمزيّ بينها، ولا من حيث آليات التوفيق الدّينيّ التي سمحت باحتواء هذه الوظائف المتعارضة داخل إله واحد.

أمّا ربط الشّمس بالحماية عبر صفاتها القتبانيّة والنقوش المعينيّة، فهو ربط وجيه، لكنه يحتاج إلى توضيح العلاقة بين الحماية الكونيّة (الشّمس بوصفها قوة ضابطة للعالم) والحماية السّياسيّة (رعاية الدولة والمعبد)، ولا سيّما في المجتمعات الجنوبيّة ذات البنية المؤسّسيّة الواضحة. وعليه، فإنّ معالجة سمّار تكشف عن مركزيّة الشّمس في الدّيانات العربيّة القديمة، لكنها تحتاج إلى تعميق تحليليّ يربط التّنوّع الاسميّ والوظيفيّ بالبنية الاجتماعيّة والرمزيّة لكل سياق، بدل الاكتفاء بعرضه بوصفه تنوّعًا دينيًا مجرّدًا.

١٠- أصنام شخصية، وأصنام أخرى:

لم تكن عبادة الأصنام مقتصرة فقط على رموز قَبَليّة بل شملت أشخاص أيضاً، الأمر الذي يؤكد تمظهر اندماج الوسط العربي في ظواهر ميثولوجية عدّة. وفي أدناه جدول يوضح هذه الأصنام والأشخاص الذين عبدوها، على وفق ما ذكرها سمّار[١]:

اسم الصّنم	الشخص الذي تعبده	مكان عبادته
صنم أحمر بن سواء السدوسي	أحمر بن سواء السدوسي[٢].	
(عير)	عبده (عبد عمرو بن جبلة بن وائل)[٣]	
(باجر) أو (باحر)	تعبده قبائل الأزد [٤]	قرية سمائل في عمان[٥]

(١) المعتقدات الميثو دينيّة عند العرب قبل الإسلام، ٤١.

(٢) ابن الأثير، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، (بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٩٦م) ١/ ٨٥.

(٣) عبد عمرو بن جبلة بن وائل: وقد سماه الرسول (ﷺ) بكر بن جبلة بعد إسلامه، ابن حجر، الإصابة، ٤٥١/١.

(٤) أبو السعادات ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٩٨/١.

(٥) الطبراني، الأحاديث الطوال، ١٥٣؛ وينظر: الطبراني، المعجم الكبير، ٣٣٨/٢. وعمان: مجاورة لأرض الحجاز، ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١/ ١٢٩.

(الصفراء) صنم من ذهب[١]		يُعبد عند الكعبة
(ذو الكفين)	صنم عمرو بن حثمَّة	

١١- الآلهة ذات الوظيفة الحربيّة:

يرى سمّار[٢] أنّ العرب التجأوا في الأغلب إلى تضخيم بواعث الحروب التي خاضوها فأعطوها صفة القدسيّة، وكانت في أغلبها دفاعاً عن المحرمات (الأرض، والمال، والعِرض..)، وبالغوا بشحنها بمعتقدات ميثولوجية يراد منها أن تكون حافزا ودافعاً لمواصلة القتال ورفع همم المقاتلين بالاعتقاد السّائد أنّ هناك آلهة حامية، وأنّ الإله يحمي قبيلته، ويمدها بالنّصر على الأعداء في أوقات الشدائد.

فيما يأتي جدول بأسماء الآلهة التي ذكرها سمّار[٣]، ومكان عبادته، والشّواهد التي تؤكد وظيفتها الحربية سواء أكانت شواهد آثارية أم نصوص إخباريّة.

اسم الإله	مكان عبادته	الشواهد الآثارية والتاريخيّة
رضو	الثمودية	(على رضو الملجأ)، و(على رضا المعول)[٤]
رضو	مملكة قيدار	نقش عليه (هرضي الغنيمة)[٥]
رصو	هو رضو عبد في تدمر بهذا الاسم	لوحة حجرية محفوظة في متحف دمشق، نُحت عليها مشهد للإله راكباً جملاً، ويمسك في يمناه رمحاً، وفي يسراه ترساً[٦]
سين	ثمود	ورد في أحد الأدعية أن يحرق الأعداء
صلم	ثمود	نقوش، يطلب فيها كاتبوها النّصر من (صلم) [٧].
جَدّ عويذ	عويذ اسم قبيلة صفوية	نقوش صفويّة (.... فيا جَدّ عويذ السلامة من الأعداء) [٨]
ذو الشَّرى أو دشر أو ذشر	الثموديون والصفائيون	دعاءهم في السّلامة والغنيمة: (يا دشر السّلام والغنيمة)[٩] طلب الحماية والعون من هذا الإله [١٠]
شيع القوم	الثموديون والصفائيون والتدمريون والنبطيون	إله يرافق العسكر[١١]

(١) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١٥٩/٧.
(٢) المعتقدات الميثيودينيّة عند العرب قبل الإسلام، ٩٢.
(٣) المعتقدات الميثيودينيّة عند العرب قبل الإسلام، ٩٢، ١٢٠.
(٤) جواد علي، المفصل، ٦/ ١٧٩،١٨٠.
(٥) الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ٤٣٠.
(٦) بشير زهدي، الفن الهلنستي والروماني في سوريا، (دمشق، مطبعة الإرشاد، د.ت)، ١٣١.
(٧) براندن ، تاريخ ثمود، ١٧٣.
(٨) الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ٤٣٢.
(٩) الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ٤٣٣.
(١٠) الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ٤٣٦.
(١١) ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ١٤٦، ١٤٧.

	وسكان مدائن صالح	
كموش	ممالك شرق الأردن (عمون، وموآب، وآدوم)	ما سجلته مسلة ميشع في الأسطر: (٣، ٥، ١٤،١٣،١٢،٩،٨، ١٨، ١٩،٣٢، ٣٣)، من أن المؤابيين لم يكن باستطاعتهم النصر على الإسرائيليين لولا إله الحرب كموش، فهو الذي أمر بإعلان الحرب ضد الأعداء، وكذلك ضمن لهم النّصر عليهم، وقُدمت له الغنائم ، وقضي على الأسرى أمامه [١]
(كوز)	الآدوميون	كانت نباله البرق وقوسه قوس قزح[٢]
أبجل	التدمريون	المنحوتات التدمرية بهيأته الشابة، وبشعره الطويل، وبزيه المحلي، ويمسك بيده رمحاً
أشر	التدمريون	من أجل الإله أشر الجنّي". أو من أجل الإله أشر الجنّي"[٣]. والجني الإله الحارس
يرح بول (يرحبول)	التدمريون	صوّر بملابس عسكرية، رُسم على كتفيه صورة هلال[٤]
عجلبو أو (عجل بعل)	التدمريون	صوّر على النقود التدمرية مرتدياً البزة العسكريّة[٥]
جَدا(الحظ الطيب)	التدمريون	يُطلق عليه الإله الحامي في تدمر
الرحمن		دوِّن اسمه على مذبح الممتن محفوظ في متحف دمشق، عبد بل، من أجل الرحمن الطيب ... الإله حامي القرية (خربة فروان)
بعل شمين	– تدمر – الحضر	– صوِّر في تمثال محفوظ في متحف اللوفر بزي عسكري[٦] – عُثر في المعبد الخامس في الحضر على تمثال فاقد الرأس واليدين وهو يمثل الإله (بعلشمين)، مرتدياً الملابس العسكرية الرومانية المتكونة من قطع معدنية [٧]
نركال	الحضر	عُرِف في كتابات حضرية بأنه آمر الحرس[١]، وعثر على لوحة في معبده يظهر فيها شعره أشعث، وشاربه ولحيته كثتان، يحمل بيده اليمنى فأساً على

(١) علاء المعاسفة، المؤابيون ،٢١.

(٢) محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، ١٤١.

(٣) علي صقر أحمد، النقوش التدمرية القديمة، ٣٦٩/١، ٣٧٠.

(٤) جان ستاركي، وصلاح الدين المنجد، تدمر عروس الصحراء، (دمشق ،مديرية الآثار العامة، ١٩٤٧م)، ٢٤٦.

(٥) ستاركي، والمنجد، تدمر عروس الصحراء، ٩.

(٦) علي صقر أحمد، النقوش التدمرية القديمة، ١، ١٨٨.

(٧) كريم عزيز حسن، المعابد الصغيرة الخاصة في مدينة الحضر، دراسة في عمارتها وتخطيطها واثارها، (بغداد، دار الشؤون الثقافية، ١٩٧٤م)، ٧٩.

		هيأة أفعى، وبيده اليسرى يمسك بقبضة سيف متوشحاً به، يتدلى من جهة اليمين التي ثُبت فيها خنجراً صغيراً[٢]
أشربل	الحضر	في منحوتة عُثر عليها في المعبد الخامس لعبادته، مرتدية الخوذة العسكرية، تمسك بيدها اليمنى رمحاً، وفي اليسرى ترساً فوقه صورة هلال؛ وفي اللوحة صورة أسد واقف وفمه مفتوح [٣].
هُبَل	الكعبة	إلها حارساً للكعبة [٤]
العُزّى	- العربيّة الجنوبية - الأنباط - قريش	- تعني القوية[٥] - رمزها الأسد - في مخاطبة أبو جهل "لنا العُزّى ولا عزى لكم"[٦]
اللّات	- الصفائيون - تدمر - الحضر	- في أحد نقوشهم: "ويا اللّات وبعل سمين ساعدا الجيش"[٧] - صوُّت بهيأة امرأة جالسة بين أسدين دلالة على وظيفتها العسكرية[٨]، النحت البارز الذي عُثر عليه في معبد اللّات بتدمر يمثل أسداً جاثياً وصدره للأمام، وهناك غزال بين قدميه[٩]. صوُّرت ببزة عسكرية، وعلى رأسها خوذة، وبإحدى يديها رمح الأخرى موضوعة على ترس عليه هلال، وترتدي درعاً من حلقات معدنية يغطي صدرها، وفي وسط الدرع وجه مدوسة مطلسم [١٠].
القمر	العربيّة الجنوبية	- عُبد باسم المقه في سبأ(Ja:577) إلى اسلوب حصار مدينة نجران؛ بسبب خروجها وتمردها على الملك (إيل شرح)، فقد ضربوا الحصار حول المدينة لمدة شهرين، واعانهم الإله (المقه) بإذلال شعب نجران؛ لأنهم خرجوا عن طاعة سيدهم ملك سبأ، بمساعدة الأحباش[١١]. - عُبد عند المعينيين باسم ود، ورمزه الثور ويدل على القوة والحرب[١]

---

(١) فؤاد سفر ومحمد علي مصطفى، الحضر مدينة الشمس، ٤٣.

(2) AL- Salihi ‹Iconographical study of slab in Mosul" Museum Bayn AL- Nahryan Vol , 7,No ,22,1979)‹ OP‹Cit‹ p330.

(٣) كريم عزيز حسن، المعابد الصغيرة الخاصة في مدينة الحضر، ٧٩، ٨٠.

(٤) ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ١٣٢.

(٥) نيلسن، الديانة العربية، ١٩٠.

(٦) الرازي، مفاتيح الغيب، ٨/ ٢٤٨٠.

(٧) ديسو، العرب في سوريا، ٤٢٨.

(٨) سليمان المعاني، في حياة العرب الدينية قبل الإسلام، ١٠٣.

(٩) جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، ٢١٣.

(١٠) جهينة محمد عباس المالكي، مملكة الحضر دراسة في الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رسالة ماجستير، غير منشورة، (كلية الآداب / جامعة البصرة، ١٩٩٨م)، ١٣٧.

(١١) ينظر: السروري، الحياة العسكرية ٧٦- ٧٧.

تالب ريام	اتحاد قبائل سمعي من همدان	بحسب النقش الموسوم () CIH: 353ذكر فيه تقديم تمثال من البرونز المُذهب للمعبود (تالب ريام) في معبده المسمى حدثنان (الواقع في منطقة ناعط) حمدا له؛ على تحقيق النّصر [٢]
الشمس	العربيّة الجنوبية	– عند القتبانيين تداعى (ذات صنتن) المشتقة من الصون والحماية– عُبدت في معين بوصفها إلهة حامية [٣].
يثع	– السبئيون – الصفائيون	– ورد في نقوشهم بمعنى المساعد والمعين والناصر – الإله الحامي[٤]

١٢- آلهة الخصب

يرى سمّار[٥] أنّ الإنسان العربي قبل الإسلام تصور، أنّ هناك آلهة لها علاقة بالخصب؛ فلازمه اعتقاد بوجود قوة كامنة فيها تؤثر في حياة الإنسان وتحديداً النّسل والزّراعة؛ لذا كان من وراء تقديسها وعبادتها طمعاً بديمومة جنسه، وزيادة حاصله الزّراعيّ، وتكاثر حيواناته؛ لذا تُقَدم لها النّذور والقرابين لتمنح في المقابل الخصب وديمومة الحياة. وفيما يأتي جدولاً بالآلهة المخصّصة للخصب على وفق ما ذكرها سمّار[٦]:

اسم الإله	مكان عبادته	الشواهد التاريخيّة أو الآثارية التي تؤكد وظيفته للخصب
المقه	سبأ	إله السَّراء والضَّراء، وإله الخير والبركة في أيام الأمن والسلم[٧].
سين	حضرموت	ومن نعوته الدالة على الخصب (سين ذي حلسم) التي تعني سين صاحب المطر المخصب، وجاءت هذه الصفة في نقش عُثر عليه في القناة الجامعة للماء في معبد باقطفة [٨].
عمّ	قتبان	ورد في النقوش القتبانية ب (عم ذي ديمتم) أي ذي ديمة، والديمة في اللغة العربيّة بمعنى المطر[٩]
ذو سمي	اليمن	على وفق (ريكمانز) أنه إله القمر (المقه)[١٠]، يجلب الندى والمطر للأعشاب.

---

(١) العريقي، الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم، ٥٨.

(٢) الزراعي، المعبودات الكونية، ٣٧٠.

(٣) العريقي، الفن المعماري، ٧٠.

(٤) الروسان، القبائل الثمودية والصفوية، ٤٤٠.

(٥) المعتقدات الميثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام، ١٢٤، ١٢٥.

(٦) المعتقدات الميثيو دينيّة عند العرب قبل الإسلام، ١٢٥، ١٦٤.

(٧) جواد علي، مقومات الدولة العربية قبل الإسلام، ٤٠٠/١.

(٨) جمال الحسيني، الإله سين، ١٥٧.

(٩) العريقي، الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم، ٥٧.

(١٠) ريكمانز، السماء "والأرض في نقوش جنوب الجزيرة"، ترجمة: خالد العسلي، (مجلة العرب، مج٧، ج٢، الرياض: ١٣٩٢هـ)، ٩٧.

الشمس	شمال الجزيرة وجنوبها	ارتبطت بالزراعة، بدليل هناك ترنيمة الشمس ورد فيها أنها تنضج الثمار، وتوفر المراعي، وتنزل المطر [١].
عثتر	اليمن	لارتباطها بالمطر والسقي. ومن نعوت الإله عثتر (ذي يهرق) لارتباطه بالمطر، والكلمة تدل على إراقة الماء، ومن ثم أنزال المطر.
عثتر سمين	ثمود، ومملكة قيدار	المقطع الأول عثتر إله ارتبط بالخصب، والثاني: سمين وتعني السماء تدل على إراقة الماء، ومن ثم أنزال المطر.
تالب ريام	اليمن	ذكر في نقوش مدينة ناعط (شمال صنعاء) بصيغة "مرخم" وتعني المعطي[٢].
دشر أو وشرا	النبط	إن عقيدة (ذا الشرى) تُمثل عقيدة الخصوبة، ومرتبطة بمكان خصب زراعي[٣].
اللّات	عند العرب	واهبة الخصوبة، وتقابل عشتار الرافدينيّة.
اترعتا	الحضر	تقابل اللّات، صورت وهي تحمل سنبلة[٤].
هُبَل	الحجاز	ارتبط بالماء، نصب عند بئر الأخسف، وهو وفي الأصل بعل الكنعاني[٥].
العُزّى	عند العرب	تمثل الزُّهرة، وعرفت في بطن وادي نخلة بثلاث سمرات (شجيرات).
ذو الخَلَصَة	قبيلة دوس	ارتبطت بالنساء، يحجن إليه طلباً للزواج والإنجاب [٦].
إساف ونائلة	الكعبة	ارتبطا بأسطورة الجنس المُقدّس، إلهين مسؤولان عن الخصب والتكاثر [٧].
ود	دومة الجندل	ارتبط بالحب والنساء بدليل : حَيَّاك وَدُّ فإنّا لا يَحِلُّ لنا لَهْوُ النساءِ، وإن الدَّين قد عَزَمَا[٨]
عم انس	قبيلة خولان	عم (إله القمر) من آلهة الخصب في بلاد اليمن القديمة. وطقوس النّذور التي كان تمارسها قبيلة خَوْلان تجاه معبودها عُمْيَأنُس(عم أنس)[٩].
رضا	الصفائيون	العثور في مرَّات عدّة نقش على صخور الصفا على إلهة عارية، تتحلى بعقد في جيدها وأساور في ذراعها وخلاخيل في رجلها وفي وسطها حزام، وتمسك بذراعيها الممدودتين أطراف شعرها أو وشاحاً[١٠]. ونُقش إلى جانب هذه الإلهة كوكب الشمس، يُعتقد إنها رضا (نجمة المساء)[١].

(١) يوسف محمد عبد الله، نقش القصيدة الحميرية أو ترنيمة الشمس، ٩٤.

(٢) العريقي، الفن المعماري، ٨٧.

(٣) ينظر: هتون أجود الفاسي، الحياة الاجتماعية، ٢٢٩.

(٤) فؤاد سفر ومحمد علي مصطفى، الحضر مدينة الشمس، ١٩١.

(٥) جواد علي، المفصل، ٦/٢٣٢.

(٦) سمار، المعتقدات الميثو دينيّة عند العرب قبل الإسلام، ١٥٣.

(٧) سمار، المعتقدات الميثو دينيّة عند العرب قبل الإسلام، ١٥٤.

(٨) الأصنام، ١٠.

(٩) سمار، المعتقدات الميثو دينيّة عند العرب قبل الإسلام، ١٥٥.

(١٠) ديسو، العرب في سوريا، ١٣٦.

خرج	الثموديون واللحيانيون	ويعني أول ما يخرج من السحاب[٢]، ويمثل إله الماء[٣].
الجني	التدمريون	ورد في النقوش التدمرية نعت لمجموعة منها (الجنيون) بالآلة الطيبة، والرَّزاقة[٤].
يرحبول	التدمريون	نقش (A 1192) ورد فيه: ... يرحبول الواهب الماء لقرية أرك (٢٨ كم شمال غرب تدمر)... من أجل (الإله) الرازق[٥].
بعل سمين	التدمريون، الثموديون، الصفائيون الحضر	هو (رب السماء)، كما أنه إله الامطار والعواصف والرعد عند معظم هذه الأقوام[٦].
سلمان (أبو إيلاف)	اللحيانيون	على وفق النقوش اللحيانية، نذرت النساء له، طلباً للزواج، والإنجاب، والرزق[٧].
ملكبيل	– التدمريون – تدمر، ولحيان، والأنباط	– صوّر على مذبح تدمري محفوظ في متحف الكابتول في روما يؤكد الطابع الزراعي له، كونه حامي قطعان الماشية وصنوف الزرع[٨]. – معبود الحظ والنصيب والرزق[٩].
عشتر كموش	مؤاب (مملكة شرق الأردن)	وقد صوَّرت (عشتر كموش) إلهة للخصب والحمل في منحوتات مؤآبية على شكل دمى فخارية تحمل بين يديها رمز الخصب بشكل متقاطع مضموماً فوق ثدييها[١٠].
قزح (كوز)	آدوم (مملكة شرق الأردن)	إله الجبال والبرق والرعد والمطر[١١].

(١) أسماء بنت عثمان الأحمد، مجتمع الصفا كما تعكسه النصوص المنشورة، (الرياض، مكتبة الملك فهد، ٢٠٠٨م)، ٢٩٤.

(٢) جواد علي، المفصل، ٦/ ٣٣٢.

(٣) الأنصاري، قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام، ٢٦.

(٤) علي صقر أحمد، النقوش التدمرية ١/٢٥٠.

(٥) علي صقر أحمد، النقوش التدمرية ،١٤٨، ١٤٩.

(٦) جواد علي، المفصل، ٦/ ٣٠٧.

(٧) سمار، المعتقدات الميثو دينيّة عند العرب قبل الإسلام، ١٥٤.

(٨) السيد يعقوب بكر، هوامش كتاب الحضارات السامية، لمؤلفه موسكاتي، ٣٦٦.

(٩) أسماء بنت عثمان، مجتمع الصفا، ٢٩٨.

(١٠) فان زايل، المؤآبيون، ٧٥، ٧٦.

(١١) فان زايل، المؤآبيون، ٧٥، ٧٦.

المبحث الثاني

المُعتقدات الدينيّة وطقوسها

يتضمّن الحديث في هذا المبحث عن: عبادة الأصنام وتعظيمها، واعتقاداتهم بالملائكة والجنّ: والحلف أو القسم: وإدراك الغيب، والاستسقاء، والحجّ، والعمرة، والنّذور والقرابين.

١- عبادة الأصنام وتعظيمها

يرى سمّار(١) أنَّ عبادة الأصنام انتشرت في جزيرة العرب، وأنّ العربيّ جسّدَ المُقدّس بهيأة ماديّة، ماديّة، وتمثّلت عبادة الأصنام في السّجود لها(٢)؛ لأنّها تشفع له عند الله ما جاء في قوله تعالى: ((مَنْ ذَا ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ))(٣)، وقد زعم (ابن بطال) إلى أنّ أسباب النزول، إنّهم لما قالوا شفعاؤنا عند عند الله الأصنام(٤). لأنّها تُعدّ من المُقَرّبات أو الوسطاء إلى الإله الأعلى (الله). بعد أن تحول الإله الأعلى إلى فكرةٍ بعيدة، لا يتقرّبون إليه بالمباشر، وإنّما عبر وسيط رمزّي هو الأصنام، كما جاء في قوله تعالى: "مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى"(٥).

وذكر سمّار الأنوثة الميثولوجيّة للأصنام، وأنّها بنات الله، وفقاً لقوله تعالى ((إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثاً))(٦)، على وفق (ابن عبّاس) في المقصود بالآية (إِنَاثاً)، هي: "اللّات والعُزّى ومَنَاة، وهي أصنامهم، وكانوا يقولون هنَ بنات الله تعالى"(٧).

وكانت للأصنام بيوت تؤدى بها الطقوس الدينيّة(٨). ولها سدنة (خدم)، ومن الشّواهد ما ذُكِر عن عن بناء بيت للعزى ولها سدنة(٩). وبذلك لم تكن عبادة الأصنام تدين فرديّ فحسب، بل تنظمت في مؤسسة اجتماعيّة–دينيّة. وفيها وسيط كهنوتيّ، يؤدي أدواراً طقسيّة.

وذكر سمّار(١٠) أنّ العرب عظموا أصنامهم، وذكر شواهد عدّة تؤكد ذلك: إنّ أبا جهل قلد هُبَل طوقاً من ذهب وطيبه، بسبب زيادة ثروته من الأبل والتجارة(١١). وقول (أبو سفيان) في معركة بدر: (لنا

---

(١) المعتقدات الميثيودينية عند العرب قبل الإسلام، ٤٤.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/ ٢٦٧، ٢٨٠.

(٣) سورة البقرة، الآية٢٥٥.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٣/ ٣٨١؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٥، ١٥٢.

(٥) سورة الزمر، الآية ،٣.

(٦) سورة النساء، الآية ،١١٧.

(٧) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٨١/١٨.

(٨) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١/ ٤٤٣.

(٩) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٧/ ١٤٣.

(١٠) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٥٨،٥٩.

(١١) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٩/ ٣٠٣.

العُزّى ولا عزى لكم)[١]، كانت قريش تلطخ الأصنام التي حول الكعبة بالمسك والعنبر والبسوا (ذا الخَلَصَة)، وأهدوا له بيض النعام[٢].

وبذلك سلط سمّار الضوء على معتقد العرب بأن تقديم الهدايا يُعدّ عقداً تبادليّاً مع المُقدّس، وحينما استنصروا بالآلهة في الحرب، هو تجسيد للبُعد الميثولوجي للمعركة، ومثَّل تطييب الأصنام وتزيّينها، تجسيداً ماديّاً للمقدّس.

٢- الحلف أو القسم:

ذكر سمّار اعتماداً على كتب الحديث النبويّ الشّريف، كان العرب قبل الإسلام يحلفون بآلهتهم منها اللّات والعُزّى[٣]. واليمين بالأنصاب والأزلام[٤]. وحلفوا بابائهم وأمهاتهم[٥].

ولكن الملاحظ على سمّار، أنّه لم يقدّم مبررات هذا القسم، فالقَسَم عند العربي لم يكن مجرد تعبير لفظيّ، بل هو طقس استدعاء قوة إلهيّة يراد منها ضمان صدق قوله أو فعله، وشاهدة عليه. فالقسم بالآلهة مثل: اللّات والعزي، ليس معناه قول لفظيّ، بل استحضار سطوتها القدسيّة، كذلك قسمه بالأنصاب والأزلام، التي عدّها واسطة تربطه بالعالم الغيبيّ، ولا يبتعد القسم بالآباء والأجداد عن معتقد تقديس السّلف.

٣- اعتقاداتهم بالملائكة والجن:

ذكر سمّار[٦] اعتماداً على مصادر الحديث النّبوي الشريف، بأنّ قريش قبل الإسلام جعلت بين الله سبحانه تعالى وبين الملائكة نسباً، يتضح ذلك، من قول (مجاهد) في تفسير قوله تعالى: {وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً}[٧]، وقالوا: "إنّ الملائكة بنات الله وأمهاتهم بنات سروات – سادتهم – الجنّ"[٨]. أمّا الجنّ فهي أجسام لطيفة روحانيّة[٩]. يُطلق عليها الأرواح، وسمُّوا بذلك لأنّهم لا يبصرهم النّاس، فهم كالرّوح والريح[١٠]. وسموا بالجنّ لاستتارهم[١١].

---

(١) ابن أبي شيبة، المصنف، ٤٩٢/٨؛ النسائي، السنن الكبرى، ٥/ ١٩٠.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٥٦. وبيض النعام نفيس عند العرب وتسميه التوم . الدرة . تشبهه بتوم اللؤلؤ؛ الأزهري تهذيب اللغة، ٢٤١/١٤.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤٦٦/١١؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٥٦/١٣.

(٤) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٥٦/١٣.

(٥) أبو داود، سنن، ٩١/٢؛ النسائي، سنن الكبرى، ٤/٧.

(٦) سمار، المعتقدات الميثو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٨٣.

(٧) سورة الصافات، الآية ،١٥٨.

(٨) البخاري، صحيح البخاري، ٤/ ٩٦.

(٩) النووي، شرح صحيح مسلم، ٢٩/٥.

(١٠) النووي، شرح صحيح مسلم، ١٥٧/٦.

(١١) النووي، شرح صحيح مسلم ٢٨/٥.

ويحدثنا سمّار عن خلق الجنّ، فهم من المارج اللهب المختلط بسواد النّار[١]، ومنهم الغول[٢]. والعاتي المارد من الجنّ[٣]. وعَبَدَ قسماً من العرب الجنّ[٤]. وارتبطت بهم معتقدات ما يعرف بـ (ذبائح الجنّ)، إذ اشتروا داراً أو بنوا بنياناً، حتّى لا يصيبهم أذى من الجنّ[٥]. وهو طقس درء الشر، والاسترضاء لتهدئة غضبها.

ولكن سمّار لم يقدم تحليلاً مفصلاً لهذه المعتقدات، ويبدو أنها لا تخرج عما يُعرف بأنسنة العالم الإلهيّ في الميثولوجيّا القديمة الشائعة، وحينما حاولوا عقلنة معتقداتهم؛ قدموا تبريراً من منظور ميثولوجيّ أيضاً، أنّ هذه الكائنات لها سمة الاختفاء، مثل: الملائكة، والجنّ، والأرّواح.

ومِما تقدم يفهم من عرض سمّار، أن العربي في الحجاز تحديداً، قد رسم خريطة معتقداتية، تمثّلت بجعل الله يُمثل قوى ماورائية عليا في قمة معتقداته، تليها الملائكة التي وصفت بأنّها كائنات وسطى، جاءت نتاج زاوج الله من بنات سادات الجان، بينما وُصفت الغيلان بأنّها أرواح متمردة أو خطرة.

٤ – إدراك الغيب:

يرى سمّار[٦] أنّ الكهان يدركون الغيب عبر وسائل ميثولوجية وهي(الجنّ)، أو رمزية (النجوم، والزجر، والضرب بالحصى). وكانت منتشرة عند العرب قبل الإسلام[٧]. واستعرض أهم وسائلهم[٨] في أدراك الغيب وهي: التّنجيم: الذي يبحث عن تأثيرات الوقائع الفلكية وحركات الأجرام السّماويّة على الأرض وسكانها، ويتكهّن بحوادث المستقبل[٩]، والطرق: وهو الخط الذي يدعي به الاطلاع على الغيب، الغيب، وقيل أنّه الضرب بالحصى الذي يفعله النّساء[١٠]. وكذلك الاعتقاد السّائد عند الأعراب قبل الإسلام بتكليم الأصنام واستخارتها بسماع همهمة، يأتي بعد التقرب إليها بالذّبائح، ومن ثم يُطلب استخارتها، فيأتي الجواب على لسان الكهنة (السدنة) بأسلوب يشوبه الخداع والحيل، وذلك ما يُعرف

---

(١) النووي، شرح صحيح مسلم، ١٢٣/١٨.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم ٢١٧/١٤.

(٣) النووي، شرح صحيح مسلم ٢٨/٥.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ٥/ ٢٢٧؛ وأورده مسلم في صحيحه بسند آخر، ٢٤٤/٨.

(٥) ابن سلام، غريب الحديث، ٢٢١/٢؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٣١٤/٩؛ الزمخشري، الفايق، ١/ ٣٩٣؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ١٥٣/٢.

(٦) المعتقدات الميثو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٨٣.

(٧) النووي، شرح صحيح مسلم، ١٦٧/٤؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ،٤٦٦/١١.

(٨) سمار، المعتقدات الميثو دينية، ١٨٤، ٢٠٢.

(٩) مؤلف مجهول، تنبؤات النبي دانيال، من مقدمة الكتاب بقلم المحقق: بطرس آدمو، ١٤.

(١٠) محمد الأمين بن محمد بن المختار الجنكي الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات،(بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م) ،١/ ٤٨٤.

بأنسنة ميثولوجية للجماد، أي إضفاء صفات الحياة والنطق على تماثيل الآلهة بوصفها أوعية للحضور الإلهيّ، أو عن طريق ضرب القِداح (الاستقسام بالأزلام): والاستقسام: طلب القسم والحكم من الأزلام، أي معرفة ما قدر لهم في جميع أمورهم عن طريق ضرب القِداح [١]، والأزلام جمع زلم، وهي القدِاح[٢]، والقــدِاح جمع قِــدح، بكسر الــدال، السهم الذي كانوا يستقسمون به[٣]. أو هي حصى بيض، أو حجارة، حجارة، مكتوب عليها[٤].

وكانت الاستخارة بالأزلام (القِداح) عند العرب على ضربين منها: القِداح الثلاثة التي كان يتخذها كل إنسان لنفسه على أحدها أفعل، والآخر لا تفعل، والثالث مهمل لا شيء عليه، فيجعلها في خريطة (وعاء) معه، فإذا أراد فعل شيء أدخل يده، وهي متشابهة فأخرج أحدها وائتمر، وانتهى بحسب ما يخرج له، وإن خرج القِدح الذي لا شيء فيه أعاد الضرب[٥]. والنوع الثاني: كانوا يستقسمون (يستخارون) بالأزلام عند بعض الآلهة (الأصنام) التي يعتقدونها، ثم يعملون بما خرج فيه[٦]، وبذلك يحمل هذا المعتقد المعتقد طابع القدسية عندما كانت ممارسته من قبل سدنة معابد بعض الأصنام. ومن شواهد الاستقسام بالأزلام عند هُبَل، هو ما سبق ذكره عن قصة عبد المطلب (جد الرسول الكريم ﷺ) عندما شارف الانتهاء من حفر بئر زمزم[٧]. ومن الآلهة الأخرى التي استقسموا عندها هو (ذو الخَلَصَة)، وكانت تستقسم عنده، قبائل: خثعم وبجيلة وأزد السراة ومن قاربهم من بطون العرب من هوازن ومن كان ببلادهم من العرب بتبالة[٨].

وإذ نظرنا للاستخارة بوساطة الأزلام أو القِداح من منظور ميثولوجي، فأنّها تمثل وسيلة تواصل مع القوى العليا الإلهة؛ وما ينتج عنها يُعدّ حُكماً إلهياً مُلزماً، لا سيّما وأنّ طقس الاستخارة كان يمارس عند الإلهة ومن قبل سدنتها، لذا أُضفي عليه الطّابع القدسيّ المؤسسيّ.

وبذلك حظيت الكهانة عند العرب قبل الإسلام بأهمّيّة، يؤكدها أنّ العرب ترافعوا إلى كُهانهم في الوقائع والأحكام ورجعوا إلى أقوالهم[٩]. واستشاروهم قبل المعارك، وفي النّزاعات القبليّة، وعند معرفة

---

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٣٦/١١؛ الزبيدي، تاج العروس، ٥٧٤/١٧.

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٢/ ٣١١.

(٣) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٠٨/١٨.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٢٠٧.

(٥) الأزرقي، أخبار مكة، ١١٧/١.

(٦) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٤٧/٩.

(٧) يُنظر: الفصل الرابع من الأطروحة، ٢١١.

(٨) تبالة: من أرض تهامة بين مكة واليمن على مسير اثنان وخمسون فرسخاً (حوالي ٣١٢كم) ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٩/٣.

(٩) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٨٥/١٠.

الشيء المفقود. وكانت وظيفتهم رمزيّة مُقدسة، تتمثل: في تفسير المجهول والتنبؤ فيه، مثل: (الظواهر، والمصائر، والغيب)؛ وحظيت قرارتهم بالقدسية، وقد أسهمت في ضبط السلوك الجمعيّ، فضلاً عن وظيفتهم الاجتماعيّة المتمثلة بأنّ قراراتهم المصيريّة حظيت بالشرعيّة، مثل: (استشارتهم قبل بدء المعارك، وحل النزاعات).

ويبدو أن سمّار قدّم عرضًا واسعًا ومتكاملًا لوسائل الكهانة، وأجاد في ربطها بالبنية الميثولوجيّة والطقسيّة للمجتمع العربيّ، غير أنّ معالجته تميل إلى الجمع الموسوعيّ أكثر من التحليل البنيويّ. إذ تُعرض وسائل إدراك الغيب (الجن، والتنجيم، والزجر، والطرق، والأزلام) بوصفها أنماطًا متجاورة، من دون بناء تراتبيّة واضحة بينها أو تمييز دقيق بين ما هو اعتقاد شعبي، وما هو ممارسة مؤسسيّة مرتبطة بالمعبد والسدنة.

ويبدو تفسير تكليم الأصنام والاستخارة منها بوصفه (أنسنة ميثولوجيّة للجماد) تفسير وجيه، لكنه يبقى توصيفيًّا، ولا يُستكمل بتحليل أعمق لوظيفة هذه الأنسنة في إنتاج السّلطة الدّينيّة، ولا في تحويل الجماد إلى وسيط شرعي بين الإنسان والإله. ويُلحظ كذلك أنّ سمّار لا يفصل بوضوح بين الكاهن بوصفه وسيطًا دينيًّا، والسادن بوصفه موظفًا شعائريًّا، ما يؤدي إلى تداخل في الأدوار والوظائف داخل النظام الدّينيّ.

أمّا تحليل الاستقسام بالأزلام، فيتميّز بالدّقة الوصفيّة، ولا سيّما في تبيان أنواعه وارتباطه ببعض الآلهة الكبرى مثل: هُبَل وذو الخلصة، غير أنّ قراءة نتائجه بوصفها (حكمًا إلهيًّا ملزمًا) تحتاج إلى ضبطٍ مفهوميّ أدق، إذ لا يُناقش مدى إلزاميّة هذا الحكم اجتماعيًا، ولا آليات قبوله أو رفضه داخل الجماعة، ولا إمكان توظيفه سياسيًّا أو قبليًّا.

وعليه، فإنّ طرح سمّار نجح في إظهار المكانة المركزيّة للكهانة في ضبط السلوك الجمعيّ ومنح الشرعيّة للقرارات المصيريّة، لكنه يحتاج إلى انتقال أوضح من الوصف الطقسيّ إلى التحليل السوسيولوجيّ، يُبيّن كيف تحوّلت الكهانة من ممارسة غيبيّة إلى سلطة رمزيّة تضبط المجتمع وتُعيد إنتاج النظام القيميّ والدّينيّ السائد.

٥- الاستسقاء

استعرض سمّار طقوس الاستسقاء عند العرب قبل الإسلام، وهذه الطقوس تمارس طلباً للمطر؛ لا سيّما عندما يصيبهم الجدب، وهو طقس دينيّ مقدّس، واختلفت ممارساتها في مناطق مختلفة من جزيرة العرب، وأشهر طقوس الاستسقاء: هو الاستسقاء بوساطة الثور، أو ما يعرف بالدعاء (صلاة الاستسقاء)، أو ما يُعرف بـ (نار الاستمطار)، أو ما كان يمارسه أهل الحيرة من طقوس سحريّة للاستسقاء، في عيد عرف عندهم عيد المضالّ، أو ما كان يمارس من طقوس للاستسقاء في اليمن من

قراءة رقتهمو (رقية)، والأدعية، للإله المقه، أو بوساطة صيد الوعل للآلهة ولا سيّما صيد عثتر، وفي الغالب تؤدى هذه الطقوس في الأماكن المُقدّسة مثل: الكعبة وجبل أبي قبيس(١).

ويمكن النظر إلى طقوس الاستسقاء برؤية ميثولوجية للطبيعة، بمحاكاة رمزية: فإشعال النار في أذناب الثيران يُعدّ محاكاة للبرق، ورمزية صعودها إلى الجبل هي محاكاة لاسترضاء الآلهة، ولا سيّما أنّ الثور حيوان مقدس يرمز إلى الخصوبة، ومن رموزه القمر، الذي نوؤه مسؤول عن تساقط المطر.

ويبدو أنّ هذه الطقوس أظهرت أنّ العرب قبل الإسلام لم يتعاملوا مع الطبيعة بشكلٍ عشوائي، وإنما بفهم أسطوري منظم يتطلب استحضار الآلهة في طلب الماء والمطر بطقسٍ دينيّ وكوني، وعبر طقوس الفداء كذلك (صيد الوعل)، وبذلك وثقوا علاقتهم بالآلهة، وما طقس الاستسقاء إلا ميثولوجيّة مشتركة في معظمها كان لها حضورها المماثل في الفكر الميثولوجيّ عند (الرافدينيين، والسّوريين القدماء).

٦- الحجّ

يرى سمّار(٢) أنّ قدسيّة الكعبة في المعتقد العربيّ قبل الإسلام متأتية من كونها مكان مُقدّس يُحج إليه، فهي أول بيت وضع للنّاس. لقد تمحور طقس الحج حول مركز مقدّس، تجلت فيه القوى الإلهيّة، وكان يمارس في أشهر معينة، وهي شوال وذو القعدة، وعشر من ذي الحجّة(٣). وتبدأ رحلتهم إلى الحجّ، بتوافدهم إلى سوق عكاظ، صبح هلال ذي القعدة إلى أن يمضي عشرون يوماً، ثم يُعقد سوق ذي المجاز ثمانية أيام، ثم يتوجهون إلى منى(٤). ولكن لم يخبرنا سمّار عن سبب بداية رحلتهم الدينيّة إلى الأسواق، مثل: عكاظ وذي المجاز، فهل هو محض نشاط اقتصاديّ، أم محطات طقسيّة عبرها يُنتقل إلى بوابة قداسة الحجّ.

وذكر سمّار أنّ أشهر الحجّ لم تأتِ قبل الإسلام في أوقات معلومة، بفعل تأخر الأشهر الحرم، لذا عمدوا إلى (النسيء)، فيحجون عاماً في شهر وعاماً في غيره، ويقولون: إن أخطأنا موضع الحرم في عام، أصبناه في غيره(٥). والنسيء، هو تأخير حرمة الشهر إلى شهر آخر، وربّما زادوا في عدد الأشهر فيجعلونها في ثلاثة عشر أو أربعة عشر؛ ليتسع لهم الوقت(٦).

---

(١) اكتفينا بتعداد طقوس الاستسقاء لأن سبق وأن استعرضناها بالتفصيل في الحديث عن موضوع العناية الإلهية في البحث عن الماء في المبحث الثاني من الفصل الرابع.

(٢) المعتقدات الميثو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٦٥،٦٩.

(٣) النسائي، السنن الكبرى، ٢٠٦/٢.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤٧٣/٣.

(٥) البيهقي، معرفة السنن، ١٥١/٤.

(٦) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٩٩/٩.

ويفهم مِما ذكره سمّار أنّ طقس النسيء (الذي هو تأخير أو تبديل الأشهر الحرم)، يُمثل صراع الزمن المُقدّس (الوقت الذي يفترض أن يكون فيه الحجّ) والزّمن البشريّ القبليّ (الذي طوع لأغراض اقتصاديّة أو عسكرية). فعلى وفق الميثولوجيّا الدّينيّة، أنّ الزمن المُقدّس يراد أن يكون ثابتاً، أزلياً، يتكرر.

وقد اختلفت القبائل العربيّة في تأدية شعائر الحجّ: **إذ** صُنفت على صنفين هما: الحُمس: وهم قريش ومن دان بدينهم(١). وفي رواية قريش ومن ولدته من كِنانة وجديلة(٢). والأحمس المشدد على نفسه في الدّين(٣). أما الصنف الثاني: فهم سائر العرب من غير ما ذكرنا من الحمس، ويطلق عليهم (الحُلة)(٤).

ويُفهم مما ذكره سمّار أن تصنيف القبائل إلى (الحُمس) و(الحِلة) يمثل تمييز طقسي على وفق سطوة القبائل الدّينيّة وقربها من الحرم المكيّ. الحمس الذين حاولوا احتكار الرّمزيّة الدينيّة بوصفهم سكان الحرم، لذا تشددوا في طقوسهم، وتميزوا عن باقي العرب (الحِلة) الذي مارسوا طقوسهم بتشدد أقل أو بتغيير واضح.

ولكن في الحجّ الإسلامي أعُيد ترتيب هذه الطقوس ضمن نسق توحيدي، فألغى النسيء، وأقر ترتيب الحجّ في أشهره الحقيقية، وأعاد إلى الكعبة مركزيتها الإبراهيمية، لا القبلية القرشية، هذا التحول يشبه في الأنثروبولوجيا انتقال الطقس من مرحلة الطقوس المحلية المرتبطة بآلهة متعدّدة إلى نظام دينيّ شموليّ ذي تقويم موحد ومركز مقدّس واحد، كما حصل في الدّيانات الكبرى الأخرى.

وأول عمل يقوم به الحاج هو النية ولبس الإحرام، اللذان يُعدّان انتقال من العالم الدّنيويّ إلى الطقسيّ المُقدّس، فيستعرض سمّار الممتنعات التي مارسها الحاج قبل الإسلام في إحرامه: فكانت قريش، إذا أحرمت لا يأتقطوا الْأَقِطِ (جبن اللبن المستخرج زبده)، ولا يسلوا السَّمْنِ، ولا يستظلوا تحت سقف إلا في بيوت الأدم(٥). وكانوا لا يأكلون لحماً ولا يضربون وبراً ولا شعراً (٦). ويحرم عليهم الصيد في الحرم(٧). وكانوا يخلعون الثياب ويجتنبون الطيب إذا حجوا، وكانوا يتساهلون في ذلك في العمرة(٨). ويقال ويقال إنّهم إذا احرموا أو اعتكفوا لم يدخلوا بيوتاً من أبوابها، فإن كانت من الخيام رفعوا ذيولها، وإن كانت

---

(١) الزمخشري، الفايق في غريب الحديث، ٢٧٤/١.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم، ١٩٧/٨.

(٣) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٠/ ٣، ٤.

(٤) سمار، المعتقدات الميثو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٦٩.

(٥) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٣،٤/١٠، ١٣٧.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٤١١.

(٧) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٦/١٠.

(٨) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣/ ٣١٢.

من المدر ثقبوا في ظهر بيوتهم فدخلوا منها، أو من السطح، وقالوا لا تدخلوا بيوتاً من الباب حتّى ندخل بيت الله، ولكن يصعد السطح؛ فيأمر بحاجته من هناك[١].

ويفهم مما ذكره سمّار أنّ القرب من المُقدّس يتطلب نزع المظاهر الحسيّة المترفة. من أطعمة معينة مثل الأقط والسمن التي تعدّ من أشهى الأطعمة عندهم؛ والتخلي عن وسائل الترف الحياتي المتمثل: بالزينة والعطر، وبذلك يدخلوا بوابة المُقدّس بالزهد الطقسي، أمّا تحريم الصّيد في الحرم؛ لأنّه يُعدّ فضاء مقدّس تتعطل فيه السلطة البشرية على الحيوان والطبيعة إبان طقس الإحرام، وتُرفع اليد عن الصّيد والقتل. وخلع الثياب في الطقس المشترك الذي لا تميّز فيه.

واستعرض سمّار طقوس الوقوف في عرفة وتسميتها، إذ عُرفت بهذا الاسم، لأنّها وُصفت لـ (إبراهيم عليه السلام)، فلما أبصرها عرفها، والثانية: "لأن جبريل(عليه السلام) حينما كان يدور بـ (إبراهيم عليه السلام) المشاعر أراه إياها، فقال: قد عرفت، وأخرى: لأنّ آدم (عليه السلام) هبط من الجنة بأرض الهند، وحواء في جدة، فالتقيا ثم تعارفا، أو لأن الناس يتعارفون بها، أو لأنّ إبراهيم (عليه السلام) عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده، أو لأن الخلق يعترفون فيها بذنوبهم، أو لأن فيها جبالاً، والجبال هي الأعراف، وكل عال فهو عرف"[٢]. ولم يرّجح سمّار أيّ من هذه التّسميات، ويبدو كان أسير المصادر الحديثيّة.

وذكر سمّار حدود عرفة استناداً لمصادره، فحدودها، ما جاوز وادي عرفة إلى الجبال القابلة مما يلي بساتين ابن عامر (عبد الله بن عامر بن كريز)[٣]. وذكره (ابن عبّاس): من الجبل المشرف على بطن عرنة إلى جبال عرفات إلى وصيق إلى ملتقى وصيق وادي عرنة[٤].

ومن طقوس الحجّ أنّ سائر العرب غير قريش، كانت تقف بعرفة[٥]. إلا أهل مكّة؛ لأنّهم من (الحُمس) لا يخرجون من الحرم، وعرفة خارج من الحرم، فأهل مكة كانوا يقفون بالمزدلفة، ومن سواهم كانوا يقفون بعرفة[٦].

ويفهم مِمّا ذكره سمّار أنّ عرفة بوصفها (مكانًا مؤسّسًا) لإداء طقس مُقدّس، ودلالات المعنى الرّمزيّ لـ (عرفة)، هي: المعرفة التي عرف بها إبراهيم المكان، واللقاء المُقدّس بين آدم وحواء، والدّلالة الأخيرة: التعرف فيها على الذنوب، وهذا المعاني حملت مدلولات قدسيّة.

---

(١) در الدين العيني، عمدة القارئ، ١٣٧/١٠.

(٢) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٤/١٠.

(٣) النووي، شرح مسلم، ١٩٦/٨.

(٤) النووي، شرح مسلم، بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٤/١٠.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، ١٧٥/٢؛ مسلم، صحيح مسلم، ٤٣/٢؛ النووي، شرح مسلم، ١٨١/٨.

(٦) الترمذي، سنن الترمذي، ١٨٤/٢؛ النسائي، السنن الكبرى، ٢٥٥/٥.

أمّا عن عدم وقوف قريش في عرفة، لأنّها تعدّ نفسها نخبة دينيّة، حصرت طقوسها ضمن حدود الحرم، وبذلك تؤكد مركزيتها الرّمزيّة. بينما القبائل الأخرى ترى في عرفة فضاءً مقدساً مكملاً للحجّ، يُعبر عن وعي جمعيّ عام لا وعي نخبويّ.

ومن عادات العرب قبل الإسلام أنهم لا يبيعون ولا يبتاعون بعرفة ولا منى[١]. ويدفعون (يفيضون) من عرفة حينما تكون الشّمس كأنها عمائم الرجال في وجوههم قبل أن تغيب[٢]، وبعد الانسحاب من عرفة يقفون بالمزدلفة، وسميت المزدلفة أمّا لاجتماع الناس بها، أو لاقترابهم إلى منى[٣]، وحد المزدلفة ما بين مأزمي عرفة وقرن محسر يميناً وشمالاً من الشعاب والجبال واختلف فيه والمعروف انه (قُزح) وهو جبل معروف بالمزدلفة[٤].

وبعد انسحابهم من المزدلفة يتوجهون إلى الكعبة فيطوفون بالبيت[٥]. وفي طوافهم يدخلون الجدار الجدار في البيت (حجر إسماعيل)[٦]. ويستعرض سمّار كيفية الطواف، إذ كانت العرب تطوف بالبيت عراة إلا الحمس (قريش وأحلافهم) : "فمن جاء من غيرهم وضع ثيابه فطاف في ثوبي احمسي يستعيرها منه، فإن لم يجد من يعيره استأجر من ثيابهم فإن لم يجد من يستأجر منه ثوبه من الحمس ولا من يعيره ذلك كان بين أحد أمرين، أمّا أن يلقي عنه ثيابه ويطوف عرياناً، وإمّا أن يطوف في ثيابه، فإن طاف في ثيابه، ألقاها عن نفسه إذا قضى طوافه وحرمها عليه فلا يقربها غيره، فكان ذلك الثوب يسمى اللقى، والمرأة في ذلك والرجل سواء، إلا أن النساء كُنَّ يطفن بالليل والرجال بالنّهار"[٧]. وكانت المرأة تطوف بالبيت عريانة، تقول: من يعيرني تطوافاً، يعني ثوباً تطوف به، وتجعله على فرجها[٨].

والغريب أن سمّار لم يعلق على طقس التعري في الحجّ في حديثه عن طقوس الحجّ، ولكن استدرك في حديث (فديوي) مُسجل مستبعداً فيه ممارسة العرب لطقس التعري، ذاكراً أنّ ما حدث كان لمرّة واحدة فقط، وهي طواف امرأة عامرية بالبيت عريانة، وقيل هي (ضُباعة بنت عامر)، وكانت تحت عبد الله بن جدعان، فقد طافت تلبية لنذر نذرته على نفسها، إن تطلقت من عبد الله بن جدعان، فطافت، وهي واضعة يديها على فخذيها[٩]، بعد أن أُخلي لها الحرم. ولكن المصادر الحديثيّة عزت سبب طواف

---

(١) ابن أبي شيبة، المصنف، ٢٧١/٤؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤٧٣/٣.

(٢) البيهقي، معرفة السنن، ١١٧/٤؛ ابن عبد البر، الاستذكار، ٢٩٢/٤.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤١٨/٣.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤١٨/٣.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، ١٧٠/٢.

(٦) النووي، شرح مسلم، ٩١/٩.

(٧) ابن عبد البر، التمهيد، ٣٧٧/٦– ٣٧٨؛ بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٦٥/٩.

(٨) الحاكم النيسابوري، المستدرك، ٢/ ٣٢٠.

(٩) ينظر: هذه الرواية وتفصيلات أكثر: بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٦٥/٩.

العري، في قولهم: لا نطوف في الثياب التي فارقنا فيها ذنوبنا[١]. وهناك ممارسات أوردتها المصادر الحديثية عن الطواف، ففي رواية لـ (ابن عبّاس) إنّ قريشاً كانت تطوف بالبيت فيصفرون ويصفقون[٢]، ووصفت المكاء والتصدية بالصلاة عند البيت في قوله تعالى: (وَمَا كَانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً)[٣].

وبذلك يتضح أنّ الطواف قبل الإسلام كان: طقسًا له دلالة ترمز إلى التطهير والتجرد، وكانت قريش هي من تمتلك السيادة الدينيّة والاجتماعيّة، لذا وجهت طقوس الحجّ؛ بامتلاكها سلطة المكان المُقدّس.

ومن طقوس الحجّ بعد الانتهاء من الطواف الدائريّ عند الكعبة، هو طقس السّعي بين الصفا والمروة، وكان يمارس هذا الطقس العرب عامة، عدا الأزد وغسان ومن دان دينهم من أهل يثرب. إذا طافوا بالبيت وأفاضوا من عرفات، وفرغوا من منى أتوا مَنَاة فأهلوا لها، فمن أهل لها لم يطف بين الصفا والمروة[٤]. والسبب لأن هناك صنمان، هما: إساف ونائلة، الأول: نُصب عند الصفا، والثاني: نائلة عند المروة، فكانوا يتمسحون بهما في أثناء سعيهما[٥]، وفي رواية أخرى أنهم إذ أحرموا عند مَنَاة، فلم يطوفوا بين الصفا والمروة[٦].

وكان الطواف أو السّعي بين الصفا والمروة، مرتبط بتقديس هذين الصّنمين (إساف ونائلة)؛ وهذا يفسّر امتناع بعض القبائل:(الأزد وغسان وأهل يثرب) عن أداء السّعي بعد إسلامهم؛ لأنهم أهلوا عند مَنَاة بعد أفاضتهم من عرفات، فاختاروا مركزاً مقدساً آخر للسّعي، إذا ما أسلمنا في الرّواية التي نصبت إسافة ونائلة على ساحل البحر[٧]، عند (جدة)، الأمر الذي يدفع للقول: إنّ الحرم المكي لم يكن المركز المُقدّس الوحيد، بل هناك أماكن مقدسة عدّة. يفهم من ذلك، أن طقس السّعي لم يكن طقساً موحداً، بل خاضع لولاءات قبلية دينيّة مختلفة؛ مِمّا دفع كل قبيلة أن ترتبط بمكانها المُقدّس الخاصّ بها.

وبعد إسلام قبائل الأزد وغسان، امتثلوا للأمر التّوحيديّ في قوله تعالى: ((إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ))[٨] وهذا يُعدّ انتقالاً بالطقس من (الاختلاف المحلي) إلى (الشّمول التّوحيديّ)، وبذلك تحول السّعي إلى شعيرة توحيديّة، محرراً المكان من رمزيته الوثنيّة السابقة.

---

(١) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٢٦٦/٩.

(٢) الطبراني، المعجم الكبير، ١١/١٢؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ٢٣/٧؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢١٥/١٠.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٣٥.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣٩٩/٣.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣٣٩/٣.

(٦) مسلم، صحيح مسلم، ٧٠/٤.

(٧) مسلم، صحيح مسلم، ٣٣٩/٣.

(٨) سورة البقرة ، الاية ، ١٥٨ .

وتضمنت طقوس الحجّ التلبية، وأشار سمّار إلى اختلاف التّلبيات بين القبائل العربيّة التي تحج إلى مكة[١]. فتلبية قريش هي: "لبيك اللهم لبيك لا شريك لك إلا شريك لك هو لك تملكه وما ملك"[٢]. وعن (ابن عبّاس) كان المشركون يقولون في تلبيتهم: (لبيك لا شريك لك هو لك تملكه وما ملك)، يقولون هذا وهم يطوفون بالبيت[٣]. ومن التّلبيات التي وردت في كتب الحديث تلبية زبيد المَذحِجية في رواية (شراحيل بن القعقاع) قال: "سمعت عمرو بن معد يكرب الزبيدي، يقول: منذ قريب ونحن في الجاهليّة، إذا حججنا قلنا لبيك تعظيماً إليك عذرا هذه زبيد قد أتتك قسراً يقطعن خبتاً وجبالاً وعراً قد تركوا الأنداد خلوا صفرا"[٤].

لقد أدخلت الرّواية الإسلاميّة التّلبيات الشّركيّة إلى باحة الميثولوجيا، حينما عزتها إلى عمرو بن لحي الخزاعي، بقولهم هو مَن زاد في التّلبيّة: "إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك، وذلك أن الشيطان تمثل في صورة شيخ يلبي معه، فقال ما هذا؟ فقال الشيخ: تملكه وما ملك، فإنه لا بأس به، فقال عمرو فدانت بها العرب"[٥].

ويتضح مما سبق أن لكُلّ قبيلة تلبيتها الخاصّة، بما يؤكد هويتها القبليّة ومعتقدها الدّينيّ، ويبدو أنها تقر بالصيغة التّوحيديّة بقولها (لبيك لا شريك لك)، ولكن تُضمنهُ عبارات شركيّة، وبذلك أضفت للتوحيد الصبغة الميثولوجية، لتبرير شركهم. وتُمثل التلبية: النشيد الديني– القبلي في أثناء تأدية طقس مقدس، له دلالتين، الأولى: تعبدية (تُمثل استجابة للنداء الإلهي)، والثانية: تأكيد للهوية القبلية الجمعية (يُمثل حضور القبيلة ومكانتها).

والملاحظ من عرض سمّار للتلبيات، أنّه لم يخرج في الحديث عنها من مصادرها الحديثيّة، الزمه ذلك عنوان أحد فصول كتبه، هو: (المعتقدات الدينيّة الوثنيّة في كتب الحديث النبوي الشريف)[٦]، لذا لم لم يتوسع بها من مصادر إخبارية أخرى، لا سيّما هناك مصدر غاية في الأهمية يخص التّلبيات الجاهليّة بعنوان (الأزمنة وتلبية الجاهليّة) لمؤلفه قطرب[٧].

---

(١) عن تلبيات العرب قبل الإسلام، ينظر: ابن حبيب، المحبر، ٣١٢ وما بعدها.

(٢) سمار، المعتقدات الميثو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٧٨.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، ٨/٤، الطبراني، المعجم الأوسط، ٤٥/٨؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٤٥/٥.

(٤) الطبراني، المعجم الصغير، ٥٩/١؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ٢٢٢/٣.

(٥) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٩٢/١٨.

(٦) الفصل الأول من كتابه: المعتقدات المثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ١٧ وما بعدها.

(٧) محمد بن المستنير بن احمد أبو علي، قطرب (ت: ٢٠٦هـ /٨٢١م)، الأزمنة وتلبية الجاهلية، تحقيق: حنا جميل حداد، حداد، (الأردن ، مكتبة المنارة، ١٩٩٨٥).

ومن طقوس العرب قبل الإسلام في الحجّ، كانوا يذبحون لطواغيتهم (أصنامهم) في أيام منى أي يوم العيد والثلاثة بعده[١]. وكانوا يسوقون الْبَدَنَةَ (من الإبل) ولا يركبونها[٢]. والسبب لأنّ أهل الجاهليّة تكرم البحِيرة والسائبة والوصيلة والحامي[٣]. وكانوا يقلدون الهدي[٤]. ويشعرون الْبَدَنَةَ، أي كشط جلد الْبَدَنَةَ حتّى يسيل دمها ثم يسلته فيكون ذلك علامة كونها هدياً. أو شق أذن الحيوان ليصير علامة، وغير ذلك من الوسم[٥]. وهم بفعلتهم هذه أرادوا تحول الحيوان من دنيويّ إلى طقسيّ مُقدّس، فلا يركب ظهره، ويُعلّم، ليُعرف أنه حيوان هدي مقدس. والذبح للآلهة لا يخرج عما ساد في معتقدات الشرق الأدنى القديم، إذ تذبح في مواسم معينة إرضاءً للآلهة والتقرب لها.

وحينما جاء الإسلام، أسلم هذه المعتقدات، وجعلها تتوافق مع التوحيد، بإبقاء الذبح، ولكن لله سبحانه وتعالى، وشذب من هذه المعتقدات، منها: ركوب الهدي، ووضع علامة عليه. وبذلك دمجت مع المعتقدات التّوحيديّة ولم يُعمل على نسفها.

ويكمل سمّار طقوس الحجّ، فبعد الإفاضة إلى منى ينحرون الهدي (ذبح الهدى)، ويطلق على الأيام التي يُنحر بها بـ (أيام التشريق) وهناك اختلاف في عددها بين ثلاثة أيام أو اليومين، والسبب في تسميتها هذه؛ لأنّهم كانوا يشرقون فيها لحوم الأضاحي أي يقددونها ويبرزونها للشّمس، أو في قول آخر، أنّ الهديَ والضحية لا تنحر حتّى تشرق الشمس[٦]. والرّاجح هو تقديد اللحم وبسطه في الشّمس بعد الذّبح، والتطهير ارتبط هنا بالشّمس.

وبعدها تستكمل طقوس الحجّ عند العرب قبل الإسلام، وهناك عادات وقف عندها سمّار، إذ بعد انتهاء موسم الحجّ، ولكي يؤمنوا رجوعهم إلى قبائلهم، قلدوا أنفسهم بلحاء من شجر مكة، "فيقيم الرجل بمكة حتّى إذا انقضت الأشهر الحرم، وأراد الرجوع إلى أهله قلد نفسه وناقته من لحاء الشّجر؛ فيأمن حتّى يأتي أهله"[٧].

ويبدو أن تقليد الإبل والأشخاص أنفسهم بلحاء شجر الحرم حصراً بعد الحجّ، هو نوع من التّحصين الرّوحيّ. إنّ اللحاء المأخوذ من شجر الحرم، بطبيعته أُخذ من مكان مُقدّس محمي، والتقلد باللحاء من منظور ميثولوجيّ هو حصانة مقدّسة اكتسبها من قدسية الفضاء المكانيّ (الحرم المكّيّ)، أو

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣٨٤/٢.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ١٨٣/٢.

(٣) النووي، شرح صحيح مسلم، ٩/ ٧٣،٧٤.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ٢/ ١٨٣.

(٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤٣٢/٣.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ،٣٨٠/٢.

(٧) السيوطي، شرح سنن الآثار، ١٣٦/٨.

ربّما أنّ هذا المعتقد لا يخرج عن معتقد الإجارة الذي سبق أن تحدثنا عنه(١)، أو هي إشارة متفق عليها بين القبائل لتمييز الحاج في أثناء عودته إلى قبيلته دون اعتراضه.

٧- العمرة:

ذكر سمّار أنّ العرب قبل الإسلام اعتمروا في شهر صفر، ولا يحلون العمرة في أشهر الحجّ، واستند في ذلك، إلى قول (ابن عبّاس رضي الله عنهما): "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحجّ من أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرم صفراً، ويقولون إذا برد البرد وعفا الأثر ودخل صفر فقد أحلت العمرة لمن اعتمر" (٢). ويبدو من ذلك أنّ العمرة هو طقس ثانوي يؤدى في شهر صفر، لتمييزه عن الطقس الأكبر (الحجّ) الذي يؤدى في أشهر معلومات، واستعرض سمّار عدم تشدد العرب قبل الإسلام في إحرامهم في العمرة، مستشهداً في قول (ابن العربي): "كانوا في الجاهليّة يخلعون الثياب ويجتنبون الطيب في الإحرام إذا حجوا، وكانوا يتساهلون في ذلك في العمرة"(٣). وقد أبطل الإسلام اعتقادات الجاهليّة تلك، وجوز تأدية العمرة في أشهر الحجّ. وبذلك توحد الزمان الشعائري بـ (اقتران الحجّ والعمرة) لمكان واحد (مكّة)، ولمعبود واحد (الله). كذلك على ما يبدو أن طقس الأحرام في العمرة، كان أقل تشدداً، الأمر الذي يوحي بأنّ العمرة طقسًا اختياريًا وشخصياً أكثر مِمّا هو جماعيّ منظم.

٨- النّذور والقرابين:

أشار سمّار(٤) إلى محدوديّة النّقوش النّذريّة العربيّة القديمة التي عُثر عليها، ووصفها أنّها ليست من السّعة لإعطاء صورة أكثر شمولية عن النّذور، مثلما في الدّيانة العراقية القديمة، فقد خلفت الأخيرة الكتابات النّذريّة للملوك والحكام، والنّقوش والأختام النّذريّة، والأواني والألواح والتماثيل النّذريّة، مِمّا تعطي سعة للمادة عن تقديم النّذور في حينها، على غير مِمّا عليه في النّقوش العربيّة.

ولم يعلل سمّار سبب هذه الفجوة التي يمكن وصفها بالتّوثيقيّة، والرّاجح أنّ هناك مؤسّسة دينيّة في بلاد الرافدين مرتبطة بالملك، وثمّة توثيق لما يقدم من نذور؛ لأنّها تعدّ جزءاً من النظام الطقسيّ الإداريّ، بينما الدّين في الجزيرة خاضع للسّلطة القبليّة، وعلى العموم نذورهم أمّا فرديّة أو عائليّة، ولا تمر عبر البوابة المؤسّساتيّة الدينيّة، لذا وصلتنا النّقوش متفرقة ومقتضبة جداً.

وقد استعرض سمّار(٥) المفهوم اللغويّ للنذر معتمداً المعاجم اللغوية، والنّقوش، فالنَّذْرُ: "النَّحْب ما ما يَنْذِره الإنسانُ فيجعَلُه على نَفسه نَحْباً واجباً، إنما قِيلَ له نَذرٌ لأنه نُذِرَ فيه أي أُوْجِبَ من قولك نَذرْتُ

---

(١) ينظر: الفصل الثالث من الأطروحة، ١١٢، ١٢١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ١٥٢/٢؛ النووي، شرح مسلم، ٣٣٣/٨.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٣١٢/٣.

(٤) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قيل الإسلام، ٢٤٩.

(٥) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قيل الإسلام، ٢٥٠، ٢٥١.

على نفسي أي أَوْجَبتُ"[١]. وفي قول: "نذرت أنذر، وأنذر نذرا، إذا أوجبت على نفسك شيئا تبرعا من عبادة أو صدقة"[٢]. واستعرض ورود النذر على وفق مصطلحه في نصوص المسند، وهي: (نذر) (نذرم) (نذرن)[٣]، ومفردة (كبودت) تأتي بمعنى نذر أيضا والنذر ينذره الإنسان على نفسه يقدمه للآله إن حقق له نذره[٤]. والمدلول الاصطلاحي على وفق سمّار للنذر، هو، أولاً: العهد الذي يقطعه الإنسان على نفسه، وثانياً: يدخل في باب التقرب من الآلهة بالعبادة أو الصدقة[٥].

وتحدث سمّار[٦] عن دوافع تقديم النّذور معتمداً على روايات إخبارية، منها أبي عبيدة: "إن الرجل الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذراً أو شكر نعمة سيب بعيراً"[٧]. أو حينما ينجز عملاً معيناً، ويطلب من آلهته تسهيل إنجاز عمله، نستدل على ذلك بنذر عبد المطلب (جد الرسول ﷺ)، لما أُمر بحفر بئر زمزم، "نذر لله لئن سهل عليه أمره ليذبحن أحد ولده، فخرج السهم على ابنه عبد الله، وفداه بمائة ناقة"[٨]. وعند الاستقسام بالأزلام (الاستخارة) في معابد الأصنام، التي يقوم بها سدنة المعبد، بطقوس تفترض تقديم النّذور للإله الذي يعتقدونه، ويقولون (ياألآهنا) اخرج الحق في ذلك، ثم يعملون بما خرج فيه[٩].

واستعرض سمّار[١٠] دوافع أخرى للنذور عند العرب قبل الإسلام، منها الدافع الحربي كسباً للظفر للظفر بالأعداء، في قولهم: "لئن ظفِر به ليذبحنّ من غَنَمه"[١١]. كأنه "نَذَرَ لَئِنْ ظَفِرَ بِبَعْضِ أَعْدَائِهِ" [١٢]، أو قَدَمَ من سفر بعيد، أو برئ من علة، أو نجته دابة من مشقة أو حرب[١٣]؛ أو لأسباب اقتصادية، منها فيقول: "إذا بلغت غنمي كذا من العدد ذبحت منها شاة أو شياها وأطعمها المساكين"[١٤]، أو أن يقطع

(١) الأزهري، تهذيب اللغة، ٢٠٠/٥

(٢) ابن منظور، لسان العرب ٢٠١/٥

(٣) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٩٠.

(٤) جواد علي، مقومات الدولة العربية قبل الإسلام، ٤٠٢/١.

(٥) سمار، الميثيو دينية عند العرب قيل الإسلام، ٢٥٠.

(٦) الميثيو دينية عند العرب قيل الإسلام، ٢٥٢.

(٧) الرازي، مفاتيح الغيب ٩١/١٢.

(٨) الطبري، تاريخ الطبري ٤٩٨/١،؛ الطبري، جامع البيان ٨٥/٢٣.

(٩) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ٩ /٢٤٧.

(١٠) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٥٢، ٢٥٦.

(١١) الأزهري، تهذيب اللغة، ١٥٦/٢.

(١٢) الزبيدي، تاج العروس ٤٩٨/٢.

(١٣) ابن منظور، لسان العرب، ٤٧٨/١.

(١٤) ينظر: التبريزي، شرح ديوان الحماسة، ٤٠٧.

عهداً على نفسه ألا يمس رأسه ماء من جنابة، ألا بعد الأخذ بثأر(١)، وقدّمت النّذور تقرباً للآلهة بعد كسبٍ في تجارة، أو حمايّة أَنفَس حيواناتهم (الإبل) والدّعاء في زيادة إنجابها(٢). وكذلك قُدّمت النّذور من أجل حماية حيواناتهم ولاسيّما البغال بحسب أحد النقوش اليمنية الموسوم(RES 4146 5-6)(٣)، أو النذر من أجل النسل والخصوبة بحسب ما جاء في نقش سبئي من (صرواح)، إنه قدم النّذور إلى (أم عشتر) أي عشتار؛ لأنّها تتفضل وتهدي خادمها (يصبح) وزوجه (كربيت) أطفالاً أصحاء يكونون سبباً في سعادتهما وسعادة أطفالهما(٤)، وقُدّمت النّذور من أجل إتمام الأعمال الكبيرة (النّذور العمرانيّة)، المتمثلة ببناء القصور والأبراج والسّدود (٥)، وهناك نذور انتقال حياتيّة من مرحلة إلى أخرى، مثل الولادة، الولادة، والبلوغ، الزواج، والموت، لأنّ هذه كانت أوقات انتقال، وكان الانتقال يُعد دوماً ظاهرة حافلة بالخطر المحتمل؛ فكانت النّذور أفضل طريقة من طرائق استمالة الآلهة إلى جانب المرء(٦)، ومن دوافع نذورهم نذر الاستمطار، وهو طقس رمزيّ للسّيطرة على المناخ؛ لخشيتهم الجفاف، فكانوا ينذرون لمَنَاة الذَّبائح(٧). وفي الغرض ذاته هناك صنم يقال له عُمْيَانُس بأرض خَوْلان، كانوا يتوسلون (يتقربون) إليه بالذَّبائح أنْ يُمْطَرُوا (٨).

يبدو مِمّا تقدم أنّ النّذر هو عقد رمزي بين الإله والإنسان، شريطة أن يحقق مطلبه، أو لاسترضاء القوى الإلهية لدرء خطرها، فهو شكر وهبة متبادلة، وقد تنوعت دوافعه: بين شخصية: الشّفاء من مرض وعودة ميمونة من سفر، أو طلب النّصر وهزيمة الأعداء، أو لدوافع اقتصاديّة: زيادة الثروة الماديّة من الذهب والأنعام، أو لإتمام بناء، أو في حالات الثأراو الوفاء بعقد مقدّس بعد تحقق مطلب، أو لدوافع حياتيّة انتقالية (الولادة، البلوغ، الزّواج).

---

(١) أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري خليفة بن خياط (ت: ٢٤٠هـ /٨٥٤ م .)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق : أكرم ضياء العمري، (ط٢، دمشق وبيروت، دار القلم مؤسسة الرسالة، ١٣٩٧ هـ)، ٥٩؛ أبو الفرج الأصفهاني الأغاني، ٣٧٣/٦؛ الطبري، تاريخ، ٥٠/٢.

(٢) بدر الدين العيني، عمدة القارئ ١٩/ ٣٠٣.

(٣) ريكمانز، السماء والأرض في نقوش جنوب الجزيرة، ١٠٠ ، ١٠١.

(٤) نيلسن، الديانة العربية، ٢٢٩.

(٥) بافقيه، تاريخ اليمن القديم، ٢١٤.

(٦) ربُرت هُيلند، تاريخ العرب في جزيرة العرب من العصر البرونزي إلى صدر الإسلام، ترجمة: عدنان حسن، (دمشق، شركة قدمس ،٢٠١٠م)، ١٩٧.

(٧) الزمخشري، الكشاف ٤٢٤/٤.

(٨) ابن الكلبي، الأصنام، ٤٣.

واستعرض سمّار أنواع النّذور، وهي على الشكل الآتي:

أ- النّذور على النّفس:

قدّم سمّار[١] شواهد عدّة عن هذا النوع من النّذور، منها في قصة (عمرو بن هند)، حين نذر (أوجب على نفسه) أن يحرق من بني دارم (من قبيلة تميم) مئة رجل؛ لأنهم قتلوا أخاً له، ونعت بـ (المُحرق)، وقد عُد أول من عاقب بالنّار[٢]، وكان هذا الحادث في يوم أوارة من ناحية البحرين، إذ أمر لهم بأخدود فخد لهم، ثم أضرم ناراً، فلما احتدمت وتلظت قَذَفهم فيها فاحترقوا[٣].

وفي شاهد آخر ذكر سمّار[٤]، عن قصة الشّاعر امرئ القيس حين قَتلَ والده (حجر الكندي) بنو بنو أس: "ألا يأكل لحماً، ولا يشرب خمراً، ولا يدهن بدهن، ولا يصيب امرأة، ولا يغسل رأسه من جنابة، حتّى يدرك بثأره". والمُلاحظ على هذا النوع من النّذر أنهم يعلنون على ما نذروا للنّاس، وذكر سمّار[٥] أيضاً، ما جاء في هذا النوع من النّذور، وهو النّذر بتغيير المعتقد الدّينيّ، إذا تحقق ما نُذر من أجله، يتضح ذلك في نذر "سلمى بنت ضبيعة بن علي بن يعصر بن سعد بن قيس بن عيلان، حين ولدت هوازن، مرض مرضاً شديداً، فنذرت لئن برأ لتحمسنه"[٦].

قدّم سمّار شواهد متنوعة عن النذور عند العرب قبل الإسلام، سواء أكانت انتقامية (مثل نذر عمرو بن هند بالحرق)، أم فردية شعائريّة (مثل نذر امرئ القيس)، أو مرتبطة بتحقيق حاجات شخصيّة ودينيّة (مثل نذر سلمى بنت ضبيعة). وتمكن من بيان وظائف النذر المتعددة: التعبير عن الغضب أو الانتقام، ضبط السلوك الشّخصيّ، أو طلب الحمايّة والشفاء.

مع ذلك، تميل معالجة سمّار إلى السرد الوصفيّ للأحداث أكثر من التحليل البنيويّ، إذ لا يوضح ما إذا كانت النذور تُنظر إليها بوصفها طقسًا مقدّسًا، أم أداة اجتماعية لضبط العلاقات القبلية، أو وسيلة شرعية لتحقيق مطالب شخصية. وافتقر حديثه إلى مناقشة أثر الإعلان عن النذر على الجماعة،

---

(١) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٦٩، ٢٧٤.

(٢) حمزة الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض، ٦٧، العوتبي، الأنساب، ١/ ١٧٥.

(٣) الأصفهاني، الأغاني، ٢٢/ ١٩٤.

(٤) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٥٨.

(٥) المعتقدات الميثي ودينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٥٧.

(٦) كانت الحمس إذا أحرموا ألا يأتقطوا الأقط، ولا يأكلوا السمن ولا يسئلونه ولا يمخضون اللبن ولا يأكلون الزبد، ولا يلبسون الوبر ولا الشعر، ولا يستظلون به ما داموا حرما، ولا يغزلون الوبر ولا الشعر ولا ينسجنه، وإنما يستظلون بالأدم، ولا يأكلون شيئا من نبات الحرم، وكانوا يعظمون الشهر الحرم، ولا يخفرون فيها الذمة، ولا يظلمون فيها، ويطوفون بالبيت وعليهم ثيابهم، وكانوا إذا أحرم الرحل منهم في الجاهلية وأول الإسلام فإن كان من أهل المدر يعني أهل البيوت والقرى نقب نقبا في ظهر بيته فمنه يدخل ومنه يخرج ولا يدخل في بابه وكانت الحمس تقول لا تعظموا شيئا من الحل ولا تجاوزوا الحرم في الحج، الأزرقي، أخبار مكة،١/١٨٠.

والوظيفة الرمزية للنذر في تعزيز القيم القبلية، أو كيفية تحويله من تعهّد شخصي إلى فعل مؤسّس يعزز السّلطة الرمزيّة للفرد أو القبيلة.

ومن ثمَّ، فإن طرح سمّار يُبرز أهمية النذر بوصفه آلية دينية واجتماعية، لكنه يحتاج إلى تعميق تحليليّ يربط بين الطابع الرمزيّ، والوظيفة الاجتماعيّة، والبعد الأخلاقيّ والسياسيّ للنذر في المجتمع الجاهليّ.

ب- النّذور إلى الآلهة:

- **النّذور المعنويّة:** هي تكريس الإنسان نفسه للإله، واستشهد سمّار[1] بقصة الغوث الملقب بـ (صوفة)، وهي تمثّل أُنموذجًا ميثولوجيًا (الغوث) الملقب بـ (صوفة)، وملخصها "أنّ أمه من جرهم نذرت، وكان لا يعيش لها ولد، لتربطن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة، فنذرت لله إنْ هي ولدت رجلا أن تتصدق به على الكعبة عبدا لها يخدمها، ويقوم عليها. فولدت الغوث، فكان يقوم على الكعبة الدهر الأول مع أخواله من جرهم، وولده من بعده حتّى انقرضوا"[2]. نستدل من أنّ ربط الغوث بالكعبة، يراد منه أن يكون خادمًا للمكان المُقدّس، فالنّذر هنا لا يقدّم شيئًا ماديًا، بل أصبح الإنسان نفسه عطية دينيّة.
- **النّذور الماديّة:** المتمثلة بتقديم الحُلي والمعادن النّفيسة إلى الآلهة، واستشهد سمّار[3]، بشواهد عدّة، نذكر منها رواية لـ (مقاتل بن حيان): "إنّ أبا جهل قلد هُبَل طوقاً من ذهب وطيبه، وهو يقول: "يا هُبَل لكل شيء شكر وعزتك لأشكرنك من قابل، وكان قد ولد له ذلك العام ألف ناقة وكسب في تجارته إلف مثقال ذهب"[4]. وكذلك ما ذُكِرَ إن (ذا الخَلَصَة) كانوا ينذرون له القلائد فيلبسونها له"[5]. ويبدو هنا أنّ الذّهب والقلائد بوصفها رموزاً للغنى والجاه، وأن تقديمها للإله يعني تحويل الرزق إلى قربان للآلهة.

ج- سوائل الإراقة:

واستشهد سمّار[6] برواية تتعلق بالصّنم (ذي الخَلَصَة) ؛ إذ كانوا – أي عباده – يصبون عليه اللبن[7]. ويفسر سمّار ذلك، ربّما لاعتقاد العرب إن هذه الأصنام على هيأة بشر يشربون ويأكلون، لذا قَدم لها اللبن شراباً، أو راجع إلى اعتقادهم أنّ روحاً قد حلت في هذه الأصنام، فيقتضي إطعامها

---

(١) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٦٠.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية ١/ ١٤٩، ١٥٠؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١/ ٦٨.

(٣) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٦١، ٢٦٦.

(٤) بدر الدين العيني، عمدة القارئ، ١٩، ٣٠٣.

(٥) الأزرقي، أخبار مكة، ١/ ١٢٤؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٥٦.

(٦) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٦٦، ٢٦٧.

(٧) الأزرقي، أخبار مكة، ١/ ١٢٤.

وشرابها. وبذلك فعلى وفق هذا الطقس لم ينظر العرب إلى الأصنام بوصفها جمادات فقط، بل مظهر لروح مقدسة، متفاعلة مع البشر.

د- النّذور من المزروعات:

وذكر سمّار[1] أكثر من مثالٍ على هذا النوع منها، أنّ الصّنم ذو الخَلَصَة الذي نصبه عمرو بن لُحي الخُزاعي أسفل مكة كانوا يهدون له الشعير والحنطة [2]. والشاهد الآخر من جنوب جزيرة العرب أن نذور المزروعات أُشير إليها في نقوش المسند وتسمى بـ (فرع) أو (فرعت)، ومعناها قرب أي قدم بواكير الثمر أو الغلال [3]. وفي شاهدٍ أخر من شمالي جزيرة العرب، قدم النبطيون أيضاً نذوراً من الثمار والحبوب [4]. وكذلك قدم اللحيانيون نذوراً من الدثأ وهي ثمار فصل الربيع وغلاله، وثمار النخيل إلى آلهتهم[5].

ويمكن تفسير ذلك ميثولوجياً؛ إذ إن تقديم بواكير المزروعات للإله هو إقرار أن الخصب والنّماء ليس فعلاً إنسانياً فقط، بل تدخل قوى إلهيّة؛ تُعيد إنتاج دورة الخصوبة السّنويّة، وتجدد علاقة تدخل الآلهة بالطبيعة من أجل الخصب والنّماء.

هـ- نذورهم من الأنعام:

استعرض سمّار[6] هذا النوع من النّذور، منها ما يذبحونه من (الإبل، والأبقار، والثيران، والغنم، والمعز...) لآلهتهم، بالذّبح وإراقة الدم على النصب كله أو بعضه، أو يتركونه يسيل في الغبغب[7]. ومن ومن نذور الذَّبائح في الحجاز (العتيرة أوالنسيكة، والرجبية)؛ فالذبيحة التي يذبحونها في العشرة الأول من شهر رجب يسمونها الرجبية[8]، يتقربون بها لأصنامهم [9]. ويمكن عدّ الذَّبائح مثل العتيرة والرجبية طقوس موسميّة في شهر(رجب)، تُظهر تقويمًا طقسيًا مرتبطًا بالدورة القمريّة (التقويم الدّينيّ). وهناك مِن النّذور، ذبائح يقطع بعض حلقها، ويتركونها حتّى تموت وسميت الشريطة، وكانت من الإبل المشقوقة،

---

(١) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٦٧، ٢٦٩.

(٢) الأزرقي، أخبار مكة، ١/ ١٢٤؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٨/ ٥٦.

(٣) جواد مطر، المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٤٧.

(٤) إحسان عباس، تاريخ دولة الأنباط، ١٣٧.

(٥) ينظر: أبو الحسن، قراءة لكتابات لحيانية، ١٥٦، ١٥٨.

(٦) المعتقدات الميثيو دينية عند العرب قبل الإسلام، ٢٦٩،٢٧٤.

(٧) جواد علي، المفصل، ٦، ١٩٧، ١٩٨. والغبغب نصب كان يذبح عليه في الجاهلية، وقيل كل مذبح بمنى غبغب، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١/ ٦٣٧.

(٨) ابن أبي شيبة، المصنف، ٥، ١١٩؛ ابن حنبل، مسند، ٥، ٧٦؛ البخاري، صحيح البخاري، ٦، ٢١٧، أبو داود، سنن سنن أبي داوُد، ٩٣؛ الترمذي، سنن الترمذي، ٩٩/٤؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٩/ ٢٦٠.

(٩) البيهقي، سنن البيهقي، ٩/ ٣١٣.

والتسمية الإسلاميّة لها (شريطة الشّيطان) إنّما قرن اسمها بالشّيطان؛ لأنّه هو الذي حملهم على ذلك، وحَسَنَ هذا الفعل لديهم، وسوله لهم(١).

وهناك نذور أخرى من الأبل وهي: الْفَرَعَ، والبَحيرة والسائبة، والْوَصِيلَةَ، والحام، سبق وأن استعرضنا تفصيلاتها في الحديث عن الحيوانات المُقدّسة(٢).

قدّم (سمّار) في معالجته لموضوع النذور عند العرب قبل الإسلام مادّةً ثريّة ومتنوّعة، ويُحسب له تقسيمه النذور على أنماط متمايزة (معنوية، ومادية، وسوائل الإراقة، والمزروعات، والأنعام)، وهو تصنيف يساعد على تفكيك الظاهرة بدل التعامل معها بوصفها ممارسة واحدة مبهمة، ويكشف عن تنوّع الاقتصاد الطقسيّ في المجتمع العربيّ قبل الإسلام.

يعتمد سمّار على شواهد متنوّعة زمانيًّا وجغرافيًّا (الحجاز، وشمال الجزيرة، وجنوبها)، ومن مصادر إخباريّة ونقوشيّة، ما يمنح الطرح اتساعًا مقارنًا، ويجنّبه الوقوع في حصر النذر في نموذج قبليّ واحد. وفي تحليله للنذر المعنويّ (تكريس الإنسان نفسه للإله)، قدّم سمّار قراءة مهمّة تُخرج النذر من منطق العطاء الماديّ إلى منطق التكريس الوجوديّ، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى قربان، وهو إدراك دقيق لبنية العطاء في الديانات القديمة.

إنّ تفسير سمّار لنذور المزروعات والذبائح في إطار دورة الخصوبة السنويّة، يُظهر وعيًا بالمنطق الميثولوجيّ الزّراعيّ، إذ يُنظر إلى النذر بوصفه تجديدًا للعقد بين الإنسان والآلهة، لا مجرّد فعل تعبّدي معزول.

وعلى الرّغم من كثرة الشواهد، يميل سمّار في معظم المواضع إلى السرد والتجميع، دون الانتقال الحاسم إلى تحليل بنية النذر بوصفه نظامًا رمزيًا يشتغل على مفاهيم مثل: التبادل، والقربان، والسيطرة على القلق، أو شرعنة السلطة الدّينيّة.

اعتمد سمّار روايات متأخرة (مثل رواية مقاتل بن حيان أو أخبار أبي جهل) بوصفها معطيات تجسّد الممارسة الجاهليّة مباشرة، دون تحفّظ كافٍ إزاء الخلفية الإسلاميّة التقويميّة لهذه الأخبار، ولا سيّما في تصوير النذر بوصفه فعلًا ساذجًا أو مادّيًا فجًّا.

إنّ تفسيره لسوائل الإراقة (اللبن مثلًا) على أساس اعتقاد العرب بأنّ الأصنام تأكل وتشرب يظل تفسيرًا محتملًا، لكنه ليس وحيدًا. إذ يمكن قراءة هذه الطقوس أيضًا ضمن منطق الإراقة الرمزيّة أو التغذيّة الطقسيّة للمقدّس، دون افتراض ساذج لواقعية الجسد الإلهيّ.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ٣٣٢/٧.

(٢) ينظر: الفصل الرابع من الأطروحة، ٢٢٥، ٢٢٧.

ولا يميّز سمّار بوضوح بين النذر بوصفه فعلًا فرديًّا شخصيًّا (كقصة الغوث أو النّذور الخاصّة)، وبين النذر المؤسسيّ المرتبط بالمعبد والسدنة والتقويم الدّينيّ، ما يؤدي إلى تداخل مستويات التحليل الاجتماعيّ والدّينيّ.

ويبدو أنّ سمّار في حديثه عن نذور الأنعام، ولا سيّما ما يتصل بالفرع والبحيرة والسائبة والحام، لا يتوسّع في تحليل علاقتها بإنتاج السلطة الرمزية وضبط الثروة الحيوانيّة وتوجيهها دينيًا، مع أنّ هذه النذور تمثّل آلية ضبط اقتصاديّ– دينيّ واضحة.

خلاصة القول إنّ معالجة سمّار للنذور غنية بالمادة ومتماسكة في التصنيف، وتجلّت مركزيّة النّذر في التدين العربيّ قبل الإسلام.

الخَاتمـــة

الخاتمــة

توصلت الدِّراسة إلى نتائج عدّة عن نتاج (سمّار) في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام الاجتماعيّ والدّينيّ، أبرزها:

١. إن تنوّع النتاج الفكري لـ (سمّار) يُؤكد على سعة ثقافته، وسعيه المتواصل لترسيخ اسمه ضمن رُوّاد المدرسة التّاريخيّة العراقية.

٢. أتضح سعيه الدّؤوب في كتاباته عن تاريخ العرب قبل الإسلام بمناهج عدّة في البحث العلمي، وغزارة مؤلفاته، وإسهاماته في الدورات والندوات، فضلاً عن تكريمه من قبل الجامعات العربية؛ لنتاجه في حقل التأليف التاريخيّ.

٣. تحلّى بكاريزما الباحث التاريخيّ المُميز، وقد تمثل ذلك في اختياره لعنوانات بحوثه ومؤلفاته التاريخيّة المشوقة لجذب القارئ لقراءتها.

٤. لم تقتصر جهوده البحثيّة على دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، بل كان النصيب الأكثر للدّراسات في التاريخ القديم.

٥. انماز منهجه بِعدّ تاريخ العرب قبل الإسلام جُزءاً مِن تاريخ الشّرق الأدنى القديم، وَعدّ المُعطيات الحضاريّة للشّرق الأدنى القديم إحدى أصول حضارة العرب القديمة.

٦. عمل على تأصيل المُعتقدات العربيَّة قبل الإسلام الدّينيَّة والاجتماعيّة برؤية ومنهج يكشفان عن تماثُلها أو تأثُّرها بمُعتقدات الحضارات الأُخرى في الشّرق الأدنى القديم.

٧. أثبت أنّه ثمّة ملازمة بين الميثولوجيا مع المعتقدات الدّينيّة عند العرب قبل الإسلام؛ ولاسيّما فيما يخص الجوانب الميتافيزيقية وأثرها في حياة الإنسان، وما ترتبَّ على هذا الأثر من تجلّيات في الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة بمختلف تشعباتها، مؤكداً أنّ الميثولوجية الدّينيّة عندهم في أغلبها، هي أعادة إنتاج لميثولوجيا المنطقة، وكانت هذه الأفكار في مُجملها مُرتكز دراساته.

٨. لوحظ تنوع في توثيق المصادر والمراجع المعتمدة، ويبدو سبب ذلك، أنّه عمل على جمع بحوثه المنشورة والمتناثرة في المجلات الأكاديمية في مؤلفاته.

٩. ما يُؤخذ على منهجه في دراسته لبعض الموضوعات التّاريخيّة التي تعدّدت فيها الرّوايات الإخباريّة واختلفت، أحياناً يُرجح رواية على أخرى، دون الإشارة إلى الأدلة التي تدعم رأيه في هذا الترجيح.

١٠. بعد التّقصّي ومطابقة الرّوايات المنقولة من مصادرها، وتتبع توظيفها في كتاباته، يمكن القول: إنّه بعيد كُلّ البعد عن الشّبُهات، وقد اتّسم بالأمانة العلميّة والشفافيّة، إذ كان أميناً في نقولاته؛ ولم يُوظف النّصوص بما يخدم فكرته، أو يُدلّس فيها.

١١. عمل على تفكيك النّصوص وشرحها بألفاظ بسيطة؛ لتسهيل قراءتها وفهمها؛ أي أنّه كان يتصرف بالنّص دون الإخلال به أو بمضمونه، محافظاً على الأمانة العلميّة التي يتطلبها البحث العلميّ.

١٢. اتسمت صياغته للنّصوص بأسلوبه الخاصّ، الأمر الذي جعلها مستساغة من قبل القارئ الأكاديمي سواء أكان مختصّاً أم غير مُختص.

١٣. تعامل مع المراجع الثانويّة بمنهجيّة نقديّة، فعرض الآراء وناقشها، وكذلك أبدى رأيه فيها، إمّا بالرفض أو القبول، مُتبنياً ما يراه مُناسباً منها.

١٤. دأبَ على تدقيق المعلومات التي وثقها من قبل المراجع، ومراجعة مصادرها الأوليّة؛ فإذا وردت معلومة لم يشر الباحث إلى مصدرها، فإنّه ينوه إلى ذلك، أو ترد معلومة مهمّة في المراجع دون الوقوف أو الوصول إلى مرجعها سواء أكانت باللغات الأجنبيّة أم مخطوطة، فهنا ينوه إلى ذلك أيضاً؛ متوخيّاً الأمانة العلميّة.

١٥. يُمثل منهجه أنموذجاً يكاد يكون متكاملاً إلى حدٍ ما، إذ اتبع فيه مناهج تاريخية عدّة تمثلت: بـ (التحليليّ، والوصفيّ، والنقديّ، والاستقرائيّ، والتفكيكيّ، والشموليّ).

١٦. ابتعد منهجُ (سمّار) في دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام عن الأُطر المنهجيّة التي أسهمت في تهميش هذا التاريخ وتشويهه، واختزَلتهْ في حقبةٍ زمنيةٍ محدودة لا تتجاوز (150عامًا قبل الإسلام)، حتى وصفتْه بعضُ الدراسات بـ (التاريخ الجاهلي)، وقد أدّت هذه المناهج إلى تسطيح هذا التاريخ، ونَعته عمدًا بالجهل والعقم الحضاري؛ لذلك انماز منهجُه بالدقّة والصرامة النقديّة في التعامل مع الروايات الإخباريّة، عبر إخضاعها للغربلة والتمحيص، والتعامل معها بحذرٍ منهجيّ، وتتبع جذور المعتقدات الدّينيّة والاجتماعيّة في دراساته، فتارة يرجعها إلى أصولها باعتماد المعنى اللّغوي، وتارة بالتّحليل، فلم يكتفِ باعتماد الروايات المتوافرة في المصادر الأوليّة.

١٧. سلّط الضّوء على جهود الباحثين الذين سبقوه، ولم يبخس حقّهم، فنلحظ في مؤلفاته أنّه لم يتردّد في اقتباس آراء عدد من المؤلفين، وهذا لا يعني أنّه أخذها على علاتها، وإنّما أخضعها للتّقويم والتّحليل، فأحياناً يوافقهم الرأي، وأحياناً آخر يختلف معهم.

١٨. اتّصف منهجه بالاعتدال، وقدّم فكراً سليماً ومعتدلاً في الجوانب الفكريّة، فكان بعيداً كُلّ البعد في كتاباته عن التّعصّب الطائفيّ والعرقيّ.

١٩. يُؤخذ عليه عدم تمكّنه من قراءة النّقوش، الأمر الذي تطلب اعتماده المراجع الثانويّة والدّراسات المُتّخصّصة.

٢٠. انفرد بوضع فرضيّات جديدة، ولا سيّما في تحديد أصول الآلهة العرب قبل الإسلام.

٢١. اعْتَمَدَ مناهج يتسمّ بعضها بالحداثة في دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، منها الجينالوجيا فِي دِرَاسَةِ المَوَضوعات التَّارِيخِيَّةِ ولا سيّما الاجتماعيّة والدينيّة؛ كذلك المنهج الفيلولوجي (Philology) حينما أرْجِعُ المصطلحات إِلَى أُصُولِها بِالاعْتِمَادِ عَلَى المَعْنَى اللُّغَوِيِّ، فضلاً عن التَّحْلِيلِ التَّارِيخِيِّ، وَلَمْ يَكْتَفِ بِالاعْتِمَادِ عَلَى الرّوايات المُتَوَافِرَةِ فِي المَصَادِرِ الأَوَّلِيَّةِ فَحسب.

٢٢. أوضحت الدّراسة أنَّ التّمحور الدّينيّ للإنسان العربيّ قبل الإسلام، كان يدور حول عناصر الطّبيعة ولا سيّما المياه، والنبات، والحيوان، والحجارة.

وفي الخِتام أنّ أيّ نقدٍ ذُكِرَ في هذه الدِّراسة، لم يكُن بقصد التّقليل من جهود المؤرخ (سعد عبوّد سمّار) ولا من عطاءه وخبرته العلميّة، وَإِنَّمَا جَاءَ ذلك فِي إِطَارِ الاِلتِزَامِ بِمُقتَضَيَاتِ البَحْثِ العِلمِيِّ، وَتَوظِيفِ أَدَوَاتِهِ بِمَوضُوعِيَّةٍ بَعِيداً عَنِ العَاطِفَةِ؛ وَاللَّهُ مِنْ وَرَاءِ القَصْد.

المَلاحق



ملحق رقم (١)

صورة تخرجه من البكالوريوس عام ١٩٧٩م، الدفعة الأولى من كلية التربية/ جامعة البصرة، ويظهر (سعد عبود سمار) تاسع طالب من جهة اليمين في الصف الأول وقوفاً، ويظهر في الصورة في الصف الثاني جلوساً: د. فاروق العمر رئيس القسم، وإلى يساره المرحوم د. منذر البكر، وإلى يسارهم المرحوم د. محمد جواد الموسوي، وإلى يسارهم د. صالح الرويح وكان ماجستير في حينها.

بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية العراقية

رئاسة جامعة البصرة

دائرة المدير العام للدراسات العليا

مديرية الدراسات العليا

العدد : ٧/٨/١٩٤٠٦

التاريخ : ١٩٨٥/١٠/٢٠

أمر جامعي

م/ إلحاق

============

إلحاقاً بأمرنا الجامعي المرقم ٣/٨/١٣٤٢٤ في ١٩٨٥/٩/١٨ .

تقرر قبول الطالبين المدرجة أسماؤهم أدناه في الدراسات العليا بجامعتنا كلية الآداب قسم التأريخ طلبة أصليين للعام الدراسي ٨٥/١٩٨٦ ....

الاسم

============

رعد زهراو مطر مفتن

سعد عبود سمار لفتة

الدكتور داخل حسن جريو

رئيس الجامعة وكالة

نسخة منه الى /

============

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة القبول المركزي / الدراسات العليا للتفضل بالاطلاع مع التقدير

وزارة الدفاع/ مديرية التعبئة والاحصاء

وزارة التخطيط

رئاسة الجامعات كافة

عمادة كلية الآداب/ اشارة الى كتابكم المرقم ٣٠٠٢ في ١٩٨٥/١٠/١٠

مديرية مكتب رئيس الجامعة للتفضل بالاطلاع مع التقدير

مديرية صندوق تسليف الطلبة/٢

مديرية التسجيل

الملفات الشخصية

الملفة الدراسية

ملفة التسجيل

ملحق رقم (٢)

الأمر الجامعي لقبوله في الماجستير

قسم التاريخ دكتوراه اسلامي

كلية الآداب اسم الطالب / سعد عبيد كاظم

نتائج الامتحان الفصل الثاني

١٩٩٣ / ١٩٩٤

	الموضوع	التدريسي	التقدير
١	دراسات في التاريخ الاندلسي	د. [illegible]	امتياز
٢	دراسات في التاريخ الاقتصادي	محمد سعيد رضا	امتياز
٣	دراسات في النظم الدول الحديثة	د. [illegible]	امتياز
٤	بحث خاص	د. [illegible]	امتياز



ملحق رقم (٣)

نتيجة الفصل الدراسي الثاني من السنة التحضيرية للدكتوراه ١٩٩٣- ١٩٩٤م

جامعة البصرة
كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم
جمهورية العراق

العدد / ٢/٧/٧/٤٧
التاريخ / ٩٦/١٢/١٢

// امر اداري //
// الحاق //
==========

الحاقا بأمرنا الاداري ذي العدد ٣/٧/٤٥٥ بتاريخ ٢٢/١٠/١٩٩٦ الخاص بتشكيل لجنة مناقشة طالب الدكتوراه / قسم التاريخ سعد عبود سمار وتعاد لجنة المناقشة من السادة المدرجة اسماؤهم في ادناه بتاريخ اعلاه اضافة الى الاستاذ المشرف :-

١. د. عماد اسماعيل النعيمي / استاذ التاريخ الاسلامي / عباسي / جامعة صدام للعلوم الاسلامية / بغداد — رئيسا
٢. د. محمد كريم ابراهيم / استاذ التاريخ العباسي / كلية التربية / الجامعة المستنصرية — عضوا
٣. د. صالح عبد الهادي البدري / استاذ التاريخ العباسي / كلية الاداب / جامعة البصرة — =
٤. د. جاسم ياسين محمد / استاذ مساعد / تاريخ عباسي / كلية التربية / جامعة البصرة — =
٥. د. منذر عبد الكريم البكر / استاذ عرب قبل الاسلام / كلية الاداب / جامعة البصرة — عضوا ومشرفا

عبد المهدي سليم الطخفور
العميد

نسخة منه الى /
==== ====
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / جهاز الاشراف / م التقدير
رئاسة جامعة البصرة / قسم البحث والتطوير
قسم التاريخ / لتبليغ السادة اعضاء اللجنة
الوحدة الحسابية في الكلية
وحدة شؤون الطلبة / الدراسات العليا
الطالب اعلاه

ايمان / ازدهار / ١١/١١/ ٠٠٠٠٠٠

ملحق رقم (٤)
الأمر الإداري لمناقشته للدكتوراه

بسم الله الرحمن الرحيم



رئاسة جامعة البصرة
قسم الشؤون العلمية
والدراسات العليا

العدد / ٧/١٦/٧٠٤٧
التاريخ / ١٠/١٠/١٩٩٩
١ رجب ١٤٢٠هـ

أمر جامعي

م / ترقية علمية

استنادا الى ما جاء في محضر الجلسة الاولى للجنة الترقيات العلمية المركزية والمنعقدة بتاريخ ١٩٩٩/٩/١٥ تقرر ما يلي :

ترقية السادة المدرجة أسمائهم أدناه الى مرتبة **أستاذ مساعد** .

الاسم	الكلية / القسم العلمي	تاريخ الترقية	الملاحظات
١- د. سعد عبود سمار	المعلمين -ميسان /العلوم الاجتماعية	١٩٩٩/٧/١	يستحق قدما وقدره سنة واحدة بموجب التعليمات .
٢- د. صفاء عيسى حسن	المعلمين -ميسان/اللغة الانكليزية	١٩٩٩/٧/١	يستحق قدما وقدره سنة واحدة بموجب التعليمات .

على أن لا تتحمل الجامعة أية تبعات مالية قبل صدور هذا الامر

أكرم محمد صبحي محمود
رئيس الجامعة



نسخة منه الى /

- مكتب رئيس الجامعة
- مكتب مساعد رئيس الجامعة
- عمادة كلية المعلمين – ميسان
- الافراد / الملاك / التدريسيين / الملفة الشخصية
- قسم الشؤون المالية
- قسم الشؤون العلمية / الصادرة
- السادة الموما اليهم / متمنين لكم دوام الموفقية

ملحق رقم (٥)

الأمر الجامعي بترقيته إلى درجة أستاذ مساعد

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Republic of Iraq

Ministry of Higher Education& Scientific Research

Presidency of Wasit University



الرمز :

العدد : ٩١٢٢

٥/ ٦/ ٢٠١٣م

٢٥/ رجب/ ١٤٣٤هـ

No: ....

Date: / /201

العراق - واسط - الكوت

حي الربيع / المدينة الجامعية

هاتف مكتب رئيس الجامعة :

٠٠٩٦٤٧٨٠١٦٥١١٧١

KUT. WASIT. IRAQ

Rabee' District / University City

Mob: 009647801651171



٧٣



((أمـر جـامعـي))

م/ ترقيــة

استناداً إلى محضر الجلسة الأولى للجنة الترقيات العلمية المركزية المنعقدة بتاريخ ٢٠١٣/٣/٢٧ الفقرة (اولاً-١أ) وإلى قرار مجلس الجامعة بجلسته الثالثة عشرة المنعقدة بتاريخ ٢٠١٣/٥/٢٢ الفقرة (ثانياً-١ب) قررنا ترقية الأستاذ المساعد الدكتور (سعد عبود سمار) التدريسي في كلية التربية/ قسم التاريخ من مرتبة (استاذ مساعد) إلى مرتبة (أستاذ) تخصص تاريخ العرب قبل الإسلام واعتباراً من ٢٠١١/٩/١٢ وهو تاريخ تقديم الطلب على ان لا تترتب عليه أية تبعات مالية قبل إصدار هذا الأمر.

أ.د

Prof. Dr.

... A. Al-Musawi

الأستــاذ الدكتــور

تقـي علـي موسى الموسوي

رئيـس جامعــة واسـط

٢٠١٣/٦/ ٥

الامانة

اجراءات

نسخة منه إلى//

....

- مكتب السيد رئيس الجامعة ..للتفضل بالاطلاع ..مع التقدير.
- مكتب السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون الادارية/ للتفضل بالاطلاع.مع التقدير.
- مكتب السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية/ للتفضل بالاطلاع.مع التقدير.
- عمادة كلية التربية/ قسم التاريخ..للتفضل بالاطلاع..مع التقدير.
- لجنة الترقيات المركزية/ كتابكم ذي العدد ت س/٧٤ في ٢٠١٣/٤/١.. للتفضل بالاطلاع.مع التقدير.
- أمانة مجلس الجامعة.
- قسم الشؤون المالية.
- قسم قاعدة البيانات.
- قسم الشؤون الإدارية.
- قسم الرقابة والتدقيق.
- أ.د. سعد عبود سمار مع تمنياتنا لك بالموفقية والنجاح.
- الصادرة.

جوان ٣٠/ ٥

ملحق رقم (٦)

الأمر الجامعي بترقيته إلى درجة أستاذ في تاريخ العرب قبل الإسلام

Ministry of Higher Education
&Scientific Research
Wasit University
College of Education For Human Sciences



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة واسط
كلية التربية للعلوم الانسانية

No.
Date : / / 2020

العدد : ٢٨٨١
التاريخ ٢ / ١٢ / ٢٠٢١

الشؤون الادارية



أمـــــــــر أداري

م/ إحالة إلى التقاعد

استنادا لا حكام المادة (٢) الفقرة (ثانيا) من قانون التقاعد الموحد المعدل رقم (٢٦) لسنة ٢٠١٩ التعديل الاول لقانون التقاعد الموحد رقم (٩) لسنة ٢٠١٤، وبالنظر لبلوغ الاستاذ الدكتور (سعد عبود سمار) احد اعضاء الهيأة التدريسية في كليتنا (قسم التاريخ) السن القانوني للتقاعد وللصلاحيات المخولة لنا تقرر ..... احالته الى التقاعد واعتبارا من تاريخ ٢٠٢١/١٢/٢ .

الأستاذ الدكتور
محمود حمود عراك القريشي
ك/ العـــميد/ وكالة
٢٠٢١/١٢/٢

أ.م.د.
هاشم عليوي محمد الحسيني
م. العميد للشؤون الادارية

نسخة منه إلى //
****
. رئاسة جامعة واسط – قسم الموارد البشرية / شعبة التقاعد للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
. رئاسة الجامعة / قسم المالية / للتفضل بالاطلاع مع التقدير
. رئاسة الجامعة / قسم الرقابة المالية / للتفضل بالاطلاع مع التقدير
. صندوق تقاعد موظفي الدولة - فرع واسـط / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير.
. مكتب السيد العميد / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
. مكتب السيد معاون العميد للشـؤون الادارية / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
. الحسابات
. الرقابة
. الملفة
. الصادر
. الأرشفة الالكترونية

نادرة ٢٠٢١

edu_col@uowasit.edu.iQ
edu.uowasit.edu.iq

العراق - واسط - الكوت - حي الربيع

ملحق رقم (٧)

الأمر الإداري بإحالته إلى التقاعد لبلوغ السن القانوني

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Tikrit University
Department of Scientific Affairs



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة تكريت
قسم الشـؤون العلميــة

العدد : ب / ١٠ / ٨١ / ٩٢
٨ / ٤ / ٢٠٢٥

أمر جامعي

إستناداً الـى تعليمـات تنظـيم وضـع الاسـتاذ المتمـرس رقـم (١٦١) لسـنة ٢٠١٠، وبنـاء الى ما أقره مجلس الجامعة بجلستهِ (السادسة المفتوحة) للعام الدراسي ٢٠٢٤ - ٢٠٢٥، والمنعقدة بتأريخ ٢٦ / ٢ / ٢٠٢٥ ، **واستناداً للصلاحيات المخولة لنا تقرر:**

أولاً: منح لقب استاذ متمرس لمدة سنة واحدة قابلة للتجديد للأستاذ الدكتور(**سعد عبود سمار**) المحــال الــى التقاعـد بموجـب الأمـر الاداري ذي العـدد ٢٨٨١ فـي ٢ / ١٢ / ٢٠٢١، للتدريس في كليـــة الأداب – قسم التأريخ اختصـــاص (تـأريخ العرب قبل الاسـلام) للحاجة الماسـة الى اختصاصه في الدراسات الاولية والعليا ولرغبة الكلية في الاستفادة من خبراتـــهِ المتراكمة.

ثانياً: ينفذ أمرنا هذا من تأريخهِ اعلاه.

أ. د. وعد محمود رؤوف
رئيس الجامعـة
/ ٤ / ٢٠٢٥



نسخة منه الى:

- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير، للتفضل بالعلم، مع التقدير.
- مكتب السيد رئيس الجامعة للتفضل بالعلم، مع التقدير.
- مكتب السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية للتفضل بالعلم، مع التقدير.
- الجامعات العراقية كافة، السيد رئيس الجامعة المحترم للتفضل بالعلم، مع التقدير.
- عمادة كلية الأداب ، للتفضل بالعلم، مع التقدير.
- أمانة مجلس الجامعة، كتابكم ذي العدد ٥س / ٣٩٢ في ٢٣ /٣/ ٢٠٢٥ ، للتفضل بالعلم، مع التقدير.
- قسم الشؤون الادارية والمالية، شعبة شؤون التدريسيين، للتفضل بالعلم مع التقدير.
- قسم التصاريح الامنية- شعبة الهويات، للتفضل بالاطلاع واصدار هوية للمومأ اليه، مع التقدير.
- قسم الشؤون العلمية، مع الاوليات.
- الصادرة.



Web site: www.tu.edu.iq
Email: tikrit.uni@tu.edu.iq
Iraq-Salahddin-Tikrit
P.O. Box:(42)
العراق – صلاح الدين – تكريت
ص . ب:(٤٢) مريم





ملحق رقم (٨)
الأمر الجامعي بترقيته إلى أستاذ متمرس



ملحق رقم (٩)

صورة وهو يلقي المحاضرة الافتتاحية في المؤتمر العلمي الدولي الرابع(٢٦-٢٧ أيلول ٢٠٢٢)، لكلية التربية الأساسية/ جامعة الموصل.



ملحق رقم (١٠)

المؤتمر السادس والعشرين للعلوم الإنسانية والتربوية كلية التربية/ الجامعة المستنصرية (٣- ٤ آيار ٢٠٢٣).



ملحق رقم (١١)

صورة من مشاركته في المؤتمر العلمي السادس عشر/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة ديالى/ آيار/ ٢٠٢٤م.



ملحق رقم (١٢)

مشاركته في المؤتمر الدولي حضارات الشرق الأدنى القديم وأثرها المؤتمر الدولي في معهد الدراسات العليا للشرق الأدنى القديم جامعة الزقازيق/ جمهورية مصر المنعقد في الأيام (٢٧- ٢٩/٤/٢٠٢٥م).





ملحق رقم (١٣)

صور وهو يلقي المحاضرة الافتتاحية لمؤتمر(بتبادل المعرفة ترتقي الأمم)، الذي نُظم من قسم التاريخ/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة واسط، بالتعاون مع قسم التاريخ/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ سيد صادق/ جامعة السليمانية في تشرين الأول ٢٠٢٥م.





ملحق رقم (١٤)

صور وهو يلقي محاضرة عن تاريخ مدينة واسط في الذكرى (١٠٣) ليوم محافظة واسط سنة (٢٠٢٥م)، بحضور وزير التعليم العالي والبحث العلمي، ومحافظها، ورئيس الجامعة ومساعديه، وعمداء الكليات في جامعة واسط.



ملحق رقم (١٥)

شهادة وسام المؤرخ العربي الممنوحة له

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
رئاسة جامعة واسط
مكتب رئيس الجامعة

"النزاهة اية العفة" الإمام علي ع
(معا لمساندة القوات المسلحة لدحر الإرهاب)

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Presidency of Wasit University

العدد: ٢٠٨
التاريخ: ١٣ / ١ / ٢٠٢١م
التاريخ: / / ١٤ هـ

الى / أ.د. سعد عبود سمار المحترم
كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة واسط

م/ شكر وتقدير
****

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:-

بالنظر لجهودكم المبذولة في لجنة الاعتراضات المركزية بجامعتنا... نبارك ذلك ونقدم لكم الشكر والتقدير. متمنين لكم التوفيق والنجاح بعملكم لخدمة جامعتنا وعراقنا الغالي.

مع فائق الاحترام

الاستاذ الدكتور
مازن حسن جاسم الحسني
رئيس جامعة واسط

الاستاذ الدكتور
مازن حسن جاسم الحسني
رئيس جامعة واسط
١٣ / ١ / ٢٠٢١

نسخة منه إلى //
* مكتب السيد رئيس الجامعة للتفضل بالاطلاع لطفا .. مع التقدير.
* كلية التربية للعلوم الانسانية ... للاطلاع وحفظ نسخة منه في الملفة الشخصية ومنحه القدم المنصوص عليه قانوناً.. مع التقدير.
* الصادرة. -



العراق - الكوت - حي الربيع - المدينة الجامعية
KUT-WASIT-IRAQ-Rabee'District/University City
مكتب رئيس الجامعة E-mail: po@uowasit.edu.iq
www.uowasit.edu.iq



الشكر والتقدير

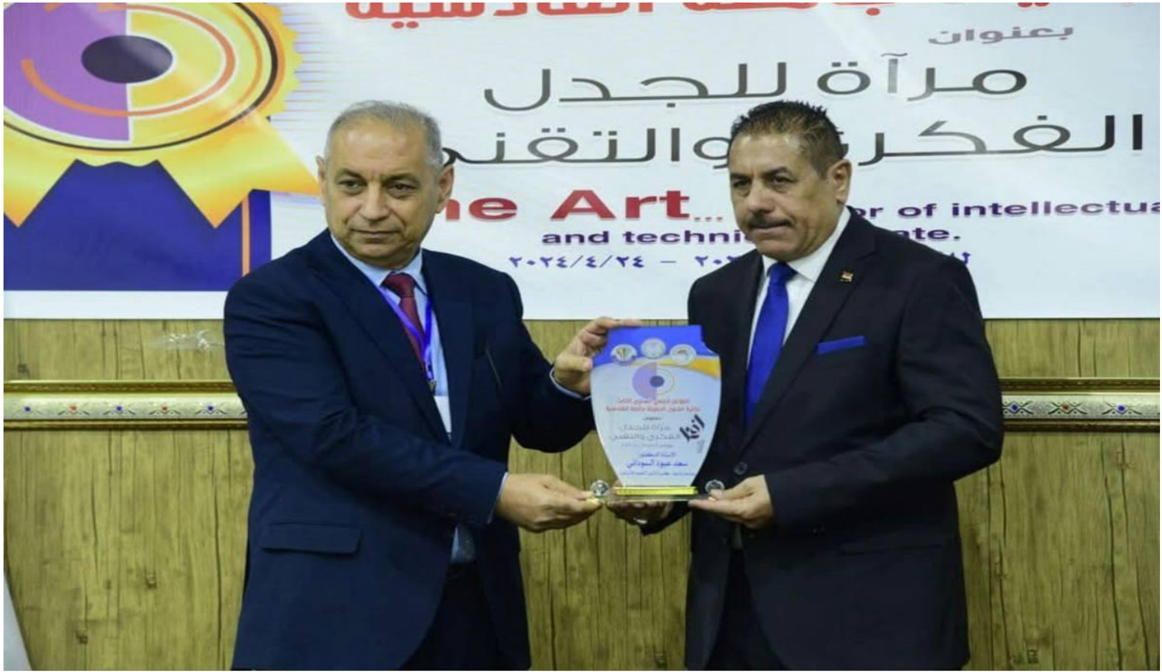
إلى السيد/ أ. د. سعد عبود سمار

نهديكم خالص الشكر والتقدير لمشاركتكم وتقديم بحثكم في المؤتمر العلمي (بتبادل المعرفة التأريخية ترتقي الامم) والذي نظم من قبل قسم التاريخ/ كلية التربية للعلوم الانسانية/ سيد صادق/ جامعة السليمانية وقسم التاريخ/ كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة واسط والذي انعقد في ٢٩-٣٠ تشرين الاول ٢٠٢٥ في رحاب جامعة السليمانية.. شكرا لجهودكم المتفانية..

أ. د. محمود حمود عراك القريشي عميد كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة واسط	أ. د. نامانج حسن أحمد عميد كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة السليمانية	أ. د. عباس لفتة العقابي رئيس جامعة واسط	أ. د. كوسار محمد علي مراد رئيس جامعة السليمانية

ملحق رقم (١٦)

كتب شكر من رؤساء جامعات



ملحق رقم (١٧)

تكريمه من قبل السيد رئيس جامعة القادسية ٢٣ نيسان/ ٢٠٢٤م أ.د. كاظم جبر الجبوري المحترم بدرع التميز والإبداع.



ملحق رقم (١٨)

تكريمه بدرع الإبداع الواسطي من قبل مؤسسة الدكتور صالح الطائي بالتعاون مع ديوان واسط الثقافي والاجتماعي.

وبحضور السيد مساعد رئيس جامعة واسط، بتاريخ ١٧/ ٦/ ٢٠٢٥.

ثبت

المصادر والمراجع

ثبت المصادر والمراجع

اولاً: الكتب السماوية:

١- التوراة

٢- القرآن الكريم

ثانياً: المصادر الاولية

- **الأبشهي، شهاب الدين احمد بن محمد بن الفتح (ت: ٨٥٠هـ/١٤٤٦م)**

١- **المستطرف في كل فن مستظرف**، تحقيق: مفيد محمد قميخة، (ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)

- **ابن الأثير أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت: ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩م)،**

٢- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، (بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م).

- **ابن الأثير، عزالدين علي بن ابي الكرم محمد بن عبد الكريم الجزري(ت: ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م)**

٣- **الكامل في التاريخ**، (بيروت , دار صادر، ١٩٦٥م).

٤- **أُسد الغابة في معرفة الصحابة**، (ط١، بيروت، دار احياء التراث، ١٩٩٦م)

- **ابن حنبل الإمام، احمد أبو عبدالله الشيباني (ت: ٢٤١هـ/ ٨٥٥م).**

٥- **مسند الإمام احمد بن حنبل** تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، عادل مرشد (بيروت مؤسسة الرسالة ، ٢٠٠١).

- **الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد (ت: ٢٥٠هـ/٨٦٤م).**

٦- **أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار**، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، (بيروت، دار الأندلس للنشر،١٩٩٦م).

- **الأزهري، ابو منصور محمد بن احمد، (ت: ٣٧٠ هـ / ٩٨٠م)**

٧- **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض، (بيروت، دار التراث، ٢٠٠١م).

- **أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد، الأصفهاني (ت: ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م)**

٨- **الأغاني**، تحقيق سمير جاسم، (ط ٢ بيروت، دار الفكر، د.ت).

- **الاعشى، ميمون بن قيس شاعر جاهلي لقب بـ (صناجة العرب)، (ت: ٧هـ /٦٢٨م)**

٩- **ديوان الأعشى**، تحقيق: فوزي عطوي،(بيروت، الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٨م).

- **أمرؤ القيس، بن حجر بن الحارث الكندي (ت: ٥٤٥م او ٦٠٤م)**

١٠- **ديوان أمرؤ القيس**، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، (ط٥، القاهرة، دار المعارف، د.ت).

- **البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت: ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م).**

١١- **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا،(ط٣، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة ١٩٨٧م).

١٢- **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (الرياض ،دار المعارف السعودية ، د.ت).

- **البزاز، ابن بكر احمد بن عمر بن عبد الحق (ت: ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م)**

١٣- **مسند البزار**، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة، ٢٠٠٩م).

البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت: ١٠٩٣ هـ / ١٦٨١م).

١٤- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة، مطبعة المدني , د.ت).

- **البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري(ت: ٤٨٧هـ/١٠٩٤م).**

١٥- **سمط الآلي في شرح آمالي القالي**، تحقيق: عبد العزيز الميمني، (ط ٢، د. م، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤ م).

١٦- **معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع**، تحقيق: مصطفى السقا، (القاهرة، ١٩٤٩م).

١٧- **فصل المقال في شرح كتاب الأمثال**، تحقيق: أحسان عباس، عبد المجيد عابدين، (ط٣، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م)

- **البلاذري، احمد بن يحيى، (ت: ٢٧٩هـ/٨٩٢م).**

١٨- **فتوح البلدان**، تحقيق: رضوان محمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ).

- **البيهقي، ابو بكر احمد بن الحسن بن علي بن موسى، (ت: ٤٥٨هـ /١٠٦٥م)،**

١٩- **سنن البيهقي الكبرى**، (بيروت دار الفكر، د.ت).

٢٠- **معرفة السنن والأثار عن الامام ابي عبدالله محمد بن ادريس الشافعي**، تحقيق: سيد كسروي حسن، (لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت)

- **التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي (ت: ٥٠٢هـ/١١٠٨م).**

٢١- **ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي**، تحقيق محمد عَبدُه، (مصر، دار المعارف، ١٩٧٦م).

- **الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت: ٤٢٩هـ/١٠٣٨م).**

٢٢- **ثمار القلوب في المضاف والمنصوب**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥م).

- **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت: ٢٥٥هـ/٨٦٨م).**

٢٣- **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦م).

٢٤- **رسائل الجاحظ**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون وعلي محمد شاهين، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).

٢٥- **البرصان والعرجان والعميان والحولان**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون،(بغداد، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢م).

٢٦- **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (مصر، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٤٨م).

- **الجمحي، ابو عبدالله محمد بن سلام، (ت: ٢٣١هـ /٨٤٥م).**

٢٧- **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة مطبعة المدني، د. ت).

- **ابن جنى، أبو الفتح عثمان، (ت: ٣٩٢هـ/١٠٠١م).**

٢٨- **سر صناعة الإعراب**، تحقيق: حسين هنداوي (ط١، دمشق، دار القلم، ١٤٠٥هـ).

- **الجوهري، إسماعيل بن حماد، (ت: ٣٩٣هـ/١٠٠٢م).**

٢٩- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، (ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م).

- **ابن حبان البستي، محمد بن حبان بن احمد بن حبان بن معاذ، (ت: ٣٥٤هـ/٩٦٥م).**

٣٠- **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الارنؤوط، (ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م).

- **ابن حبيب البغدادي، ابو جعفر محمد بن امية، (ت: ٢٤٥هـ /٨٥٩م).**

٣١- **المحبر، تصحيح:** ايلزه ليختن شتيلر، (بيروت، دار الافاق الجديدة،، ١٩٤٢م).

٣٢- **المنمق في أخبار قريش**، (الهند، حيدر آباد الدكن، ١٩٦٤م).

٣٣- **أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام**، تحقيق: أبو إسلام سيد بن كسروي بن حسن، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م).

- **ابن ابي الحديد، عزالدين عبدالحميد بن هبة الله المدائني (ت: ٦٥٦هـ /١٢٥٨م).**

٣٤- **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت، دار الجيل، ١٩٧٨).

- **الحسن البصري، الحسن بن يسار البصري أبو سعيد (ت: ١١٠ هـ/٧٢٨م).**

٣٥- **فضائل مكة والسكن فيها**، تحقيق: سامي مكي العاني، (الكويت، مكتبة الفلاح – ١٤٠٠ هـ).

- **ياقوت الحموي، شهاب الدين ابو عبدالله البغدادي، (ت: ٦٢٦هـ /١١٢٨م).**

٣٦- **معجم البلدان**، (ط٢، بيروت، دار صادر، ١٩٩٥م).

- **الخطابي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت: ٣٨٨هـ/٩٩٨مـ).**

٣٧- **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، (السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ).

- **ابن الخطيم، أبو يزيد قيس،(ت: نحو ٦٠٢م).**

٣٨- **ديوان قيس بن الخطيم**، تحقيق: ناصر الدين الأسد، (بيروت –دار صادر د.ت).

- **ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت: ٦٨١هـ/١٢٨٢م).**

٣٩- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (لبنان، دار الثقافة، د.ت).

- **الخنساء، تماضر بنت عمرو بن الحارث السلمية الخنساء (المتوفية: ٢٤هـ/٦٤٤م)**

٤٠- **ديوان الخنساء**، (ط٥، بغداد، مطبعة الديواني، د.ت).

- **خليفة بن خياط (ت: ٢٤٠هـ /٨٥٤ م).**

٤١- **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، (ط٢، دمشق وبيروت، دار القلم مؤسسة الرسالة، ١٣٩٧ هـ).

- **ابن دريد، ابو بكر محمد بن الحسن، (ت: ٣٢١هـ/٩٣٣م)**

٤٢- **الاشتقاق**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (ط٢، بغداد مكتبة المثنى، ١٩٧٩م).

٤٣- **جمهرة اللغة، تحقيق:** رمزي منير (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧).

- **الدميري، كمال الدين محمد بن موسى (ت: ٨٠٨هـ/١٤٠٥م)**

٤٤- **حياة الحيوان الكبرى**، تهذيب وتصنيف: اسعد الفارس، (دمشق، دار طلاس، ١٩٩٢).

- **ابو محمد عبدالله بن مسلم ابن قتيبة، الدينوري (ت: ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م).**

٤٥- **المعارف**، تحقيق: ثروة عكاشة، ط٢،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م).

٤٦- **الأنواء في مواسم العرب**،(بغداد، دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٨م).

٤٧- **أدب الكاتب**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط٤، مصر، مكتبة السعادة،، ١٩٦٣ م).

- **النابغة الذبياني، زياد بن معاوية (ت نحو ٦٠٤م).**

٤٨- **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، (ط٢، مصر، دار المعارف، ١٩٨٥م).

- **الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي الرازي: (ت: ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م).**

٤٩- **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

- **الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ابو الفيض الملقب مرتضى، (ت: ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م).**

٥٠- **تاج العروس المسمى من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، (بيروت، دار الهداية، د،ت).

- **الزرعي، محمد بن أبي بكر بن أيوب أبو عبدالله الزرعي (ت: ٧٥١هـ)/١٣٥٠م)**

٥١- **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، (ط١٤، بيروت، مؤسسة الرسالة – مكتبة المنار، ١٩٨٦م).

- **الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ/ ١١٤٣م).**

٥٢- **الفايق في غريب الحديث**، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ه).

٥٣- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت).

٥٤- **المستقصى في أمثال العرب**، (ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م).

- **زهير بن أبي سلمى، ربيعة بن رباح المزني (ت: نحو ٦٠٩م).**

٥٥- **ديوان زهير ابن أبي سلمى** (بيروت، دار صادر، د.ت).

- **الزيلعي: جمال الدين (ت ٧٦٢هـ/ ١٣٦٠م)**

٥٦- تخريج الأحاديث والأخبار، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، (الرياض،١٤١٤ه).

- **ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري (ت: ٢٣٠هـ/٨٤٤م).**

٥٧- **الطبقات الكبرى**، (بيروت، دار صادر، د.ت).

- **السكري، ابو سعيد الحسن (ت: ٢٧٥هـ/٨٨٨م).**

٥٨- **شرح أشعار الهُذليين**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (القاهرة، مطبعة المدني، د.ت).

- **ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت: ٣٤٤هـ/٩٥٥م)**

٥٩- **إصلاح المنطق**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون، (ط٤، القاهر، دار المعارف، ١٩٤٩م).

- **السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله السهيلي (ت: ٥٨١هـ/١١٨٥م).**

٦٠- **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية**، تحقيق: مجدي منصور الشورى (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م).

- **ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل، (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٥م).**

٦١- **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

- **السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ/١٥٠٥م).**

٦٢- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م).

٦٣- **الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج**، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، (السعودية، دار ابن عفان، ١٩٩٦م).

٦٤- **حاشية السندي على سنن النسائي**، (حلب، مكتبة المطبوعات الاسلامية، ١٩٨٦م)

- **الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (ت: ٢٠٤هـ/٨١٩م).**

٦٥- **الأم**، (ط٢، بيروت، دار المعرفة – ١٣٩٣ هـ)

- **عبدالله بن محمد الكوفي ابن ابي شيبة (ت: ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م)**

٦٦- **مصنف ابن أبي شيبة في الاحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)

- **الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت: ٧٦٤ هـ/ ١٣٦٢م).**

٦٧- **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (دار إحياء التراث، ٢٠٠٠ م).

- **الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق (ت: ٢١١هـ/ ٨٢٦).**

٦٨- **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق: حبيب عبد الرحمن الأعظمي، (ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ).

- **الضبي، أبو العباس المفضل، (ت: ٢٦٨هـ/٨٩٩م).**

٦٩- **ديوان المفضليات**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون، (ط٣، القاهرة، دار المعارف، د.ت) .

- **ضياء الدين بن الأثير، نصر الله بن محمد (ت: ٦٣٧هـ /١٢٣٩م).**

٧٠- **المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر**، تحقيق: احمد الحوفي وبدوي طبانة، (القاهر , دار نهضة مصر للطباعة والنشر , د.ت).

- **الطائي، حاتم بن عبدالله بن سعد، (ت: نحو ٥٧٥م).**

٧١- **ديوان حاتم الطائي**، (ط٢، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٢م).

- **الطبراني، سليمان أحمد بن أيوب أبو القاسم (ت: ٣٦٠هـ/٩٧٠م).**

٧٠ – **مسند الشاميين**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، (ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م).

٧١ – **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (ط ٢، الموصل، مكتبة الزهراء، ١٩٨٣م).

٧٢ – **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ,عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين (القاهرة – ١٤١٥هـ).

٧٣ – **المعجم الصغير** (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت).

٧٤ – **الأحاديث الطوال**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (ط ٢، الموصل، مكتبة الزهراء، ١٩٨٣ م).

- **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت: ٣١٠هـ/ ٩٢٢م).**

٧٥- **جامع البيان عن تأويل القرآن**، تحقيق: صدقي جميل العطار، (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م).

٧٦- **المنتخب من كتاب ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين المطبوع بذيول تاريخ الطبري**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط٢، مصر، دار المعارف، ١٩٨٢م).

٧٧- **تاريخ الرسل والملوك**، (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت).

- **ابن ابي عاصم، أبو بكر بن أبي عاصم، احمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت: ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)**

٧٨- **الآحاد والمثاني**، تحقيق: فيصل احمد الجوابرة (د. م، دار الدراية، ١٤١١هـ).

- **العباسي البغدادي، عبد الرحيم بن أحمد (ت: ٩٦٣هـ/١٥٥٥م).**

٧٩- **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص.** تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت، عالم الكتب، ١٩٤٧م).

- **ابن عبد البر، ابو عمر يوسف عبدالله بن محمد بن عبد البر ابن عاصم النمري، (ت: ٤٦٣هـ، ١٢٦٤م).**

٨٠- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن احمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٨٧) .

٨١- **الإنباه على قبائل الرواة**، تحقيق: ابراهيم الايباري، (بيروت، دار الكتاب، ١٩٨٥م).

٨٢- **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

- **معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفى السقا، (القاهرة، ١٩٤٩م).**

- **ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، (ت: ٣٢٨هـ/٩٣٩م).**

٨٣- **العقد الفريد**، تحقيق: احمد أمين، واحمد الزين، وإبراهيم الأيباري، (ط٢، القاهرة، مطبع لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦م).

- **عبيد ابن الابرص (ت: ٢٥ ق هـ).**

٨٤- **ديوان عبيد ابن الأبرص**، شرح: اشرف احمد عدرة، (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م .(

- **عبيد بن شرية الجرهمي (ت: ٦٧هـ، ٦٨٦م).**

٨٥- **أخبار عبيد بن شرية في اخبار اليمن واشعارها وانسابها**، (اليمن، مركز الدراسات والابحاث اليمنية , د.ت).

- **أبو عبيدة، معمر بن المثنى التميمي البصري (ت: ٢٠٩هـ/٨٢٤م).**

٨٦- **أيّام العرب قبل الإسلام**، تحقيق: عادل جاسم البياتي، (بغداد، مطبعة دار الحاحظ، ١٩٧٦م).

٨٧- **شرح نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق: محمد ابراهيم حور ووليد محمود خالص، (ط٢، ابوظبي، المجمع الثقافي، ١٩٩٨م).

- **ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، (ت: ٥٧١هـ/١١٧٥م).**

٨٨- **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل**، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرابة، (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م).

- **ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين ابو الفضل، (ت: ٨٥٢هـ /١٤٤٨م).**

٨٩- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، (ط٢، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت).

- **ابو هلال العسكري، الحسن بن سهل (ت: نحو ٣٩٥هـ/١٠٠٤م)**

٩٠- **جمهرة الأمثال**، (بيروت، دار الفكر، د.ت).

٩١- **معجم الفروق الفردية اللغوية**، تحقيق: (ايران، مؤسسة النشر الإسلامية جامعة المدرسين، ١٤١٢هـ).

٩٢- العيني، محمود بن احمد بدرالدين العيني (ت: ٨٥٥هـ، ١٤٥١م).

٩٣- **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د،ت).

- **الفاكهي، محمد بن اسحاق من بن العباس أبو عبدالله، (ت: ٢٧٢هـ، ٨٨٥م).**

٩٤- **أخبار مكة في قديم الده**ر وحديثه، تحقيق: عبد الملك عبدالله دهيش، (ط٢، بيروت، دار خضر، ١٤١٤هـ).

- **الفراهيدي، عبد الرحمن خليل بن احمد (ت: ١٧٥هـ، ٧٩١م).**

٩٥- **العين**، تحقيق مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي، (بيروت، مكتبة الهلال، د.ت).

- **الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، (ت: ٨١٧هـ/١٤١٤م)،**

٩٦- **القاموس المحيط** (بيروت، دار العلم للجميع، د. ت).

- **القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم البغدادي، (ت٣٥٦هـ / ٩٦٦ م).**

٩٧- **الأمالي**، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت).

- **القرطبي، أبو عبدالله احمد بن محمد الأنصاري، (ت: ٦٧١هـ/ ١٢٧٢م).**

٩٨- **الجامع لإحكام القرآن**، تحقيق: احمد عبد العليم، (ط٢، القاهرة، دار الشعب ١٣٧٢هـ).

- **القلقشندي، أبو العباس احمد بن علي، (ت: ٨٢١هـ/١٤١٨م).**

٩٩- **صبح الأعشى في صناعة الانشا**، بيروت ، دار الكتب العلمية ، د.ت).

- **القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق (ت: ٤٥٦هـ/ ١٠٥٤م).**

١٠٠- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق: محمد محي الدين عبد المجيد، (ط ٤، بيروت، ١٩٧٤م).

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، (ت: ٧٧٤ هـ/١٣٧٢م).

١٠١- تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمود حسن، (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م)

١٠٢- البداية والنهاية، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٦م).

- **الكلاعي، سليمان بن موسى بن سالم بن حسان الكلاعي الأندلسي (ت: ٦٣٤هـ/١٢٣٦م).**

١٠٣- **الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي، (بيروت، عالم الكتب، ١٤١٧هـ).

- **العوتبي ، ابو المنذر سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري(ت:٥١١هـ/١١١٧م).**

١٠٤- الأنساب، (سلطنة عمان، مطابع دار جريدة عمان، ١٩٨٤ م)

- **ابن الكلبي، هشام أبو المنذر ابن الكلبي (ت: ٢٠٤هـ / ٨١٩م).**

١٠٥- **الأصنام**، تحقيق: احمد زكي، (القاهرة، دار الكتب لسنة ١٩٢٤م).

١٠٦- **أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها**، تحقيق: أحمد زكي، (مصر، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب سنة ١٩٤٦م، الدار الوطنية للطباعة والنشر).

- **لبيد بن ربيعة العامري (ت: ٤١هـ/ ٦٦١م).**

١٠٧- **شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري**، تحقيق: إحسان عباس، (الكويت، ١٩٦٢م).

- **المتقي الهندي، علاء الدين علي، (ت: ٩٧٥هـ/ ١٥٦٧م).**

١٠٨- **كنز العمال**، تحقيق: بكري حياني، الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة (بيروت -١٩٨٩م.(

- **المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت: ٤٢١ هـ/ ١٠٣٠م).**

١٠٩- **الأزمنة والأمكنة**، ، (بيروت ، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)

- **المسعودي، أبو الحسين بن الحسين بن علي (ت: ٣٤٦هـ/٩٥٧م).**

١١٠- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: شارل بلا، (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦).

- مسلم القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، **القشيري (ت: ٢٦١هـ/ ٨٧٤م).**

١١١- **صحيح مسلم**، تحقيق، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م).

- **مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى،(ت: ١٥٠هـ/٧٦٧م).**

١١٢- **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: عبدالله محمود شحاته، (ط١، بيروت، دار احياء التراث، ١٤٢٨هـ).

- **ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي ابو الفضل جمال الدين، (ت: ٧١١هـ/١٣١١م).**

١١٣- لسان العرب، (ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ).

- **الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (ت: ٥١٦هـ/١١٢٤م).**

١١٤- **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، دار المعرفة، د. ت).

- **النحاس، ابو جعفر ابو جعفر، (ت: ٣٣٨هـ/٥٩٠م).**

١١٥- **شرح القصائد التسع المشهورات**، تحقيق أحمد خطاب، (بغداد، دار الحرية للطباعة،١٩٧٣م).

- **النسائي، احمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (ت: ٣٠٣هـ).**

١١٦- **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م).

- **النووي، ابو زكريا يحيى بن شرف بن مري، (ت: ٦٧٦هـ، ١٢٧٧م)**

١١٧- **شرح مسلم بشرح النووي**، (ط٢، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

- **النويري، شهاب الدين احمد، (ت: ٧٣٣هـ / ١٣٣٣م)**

١١٨- **نهاية الارب في فنون الادب**، (القاهر، دار الكتب المصرية، ١٩٩٥م).

- **الهروي، أبو عبد القاسم بن سلام(ت: ٢٢٤هـ، ٨٣٨م).**

١١٩- **غريب الحديث**، تحقيق: عبد السلام هارون، (ط١، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٤).

- **ابن هشام: أبو محمد عبد الملك (ت: ٢١٣هـ أو ٢١٨هـ / ٨٢٨ م أو٨٣٣ م)**

١٢٠- **السيرة النبوية**، تحقيق: طه الرؤوف سعد، (بيروت، دار الجبل،١٤١١ هـ).

١٢١- **التيجان في ملوك حِمير**، (صنعاء، تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية،١٣٤٧هـ).

- **الهيثمي الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ/ ١٥٦٥م)**

١٢٢- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (مؤسسة مكتبة القدسي، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م).

* **أبو يعلى: أحمد بن علي المثنى الموصلي التميمي** (ت٣٠٧ هـ/ ٩٤٠م).

١٢٣- **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين سليم أسد، (دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٤م).

ثالثاً: المراجع الثانوية

* **الأحمد، أسماء بنت عثمان.**

١- مجتمع الصفا كما تعكسه النصوص المنشورة، (الرياض، مكتبة الملك فهد، ٢٠٠٨م).

* **الأحمد، سامي سعيد.**

٢- المعتقدات الدينية في العراق القديم، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٨م

* **أحمد، علي صقر.**

٣- النقوش التدمرية القديمة، ج١، النقوش النّذرية، (دمشق، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٩م).

* **إرمان، أدولف.**

٤- ديانة مصر القديمة نشأتها وتطورّها ونهايتها في أربعة آلاف سنة، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر، ومحمد أنور شكري، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م).

* **روبرت آرمور.**

٥- آلهة مصر القديمة وأساطيرها، ترجمة: مروة الفقى، مراجعة: محمد بكر، (القاهرة ٢٠٠٥م).

* **الارياني، مطهر علي.**

٦- في تاريخ اليمن (نقوش مسندية)، تحقيق: عبد العزيز المقالح، (القاهرة، ١٩٧٢م).

* **أسعد، محمد علي.**

٧- شرح ديوان المهلهل، (دار الفكر العربي للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م).

* **الأنصاري، عبد الرحمن الطيب.**

٨- قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام، (الرياض: ١٩٨٢م)

* **باخشوين، فاطمة علي سعيد.**

٩- الحياة الدينية في ممالك معين وقتبان وحضرموت، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية،٢٠٠٢م).

* **باقر،طه.**

١٠- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، (بغداد، دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٦م).
- **براندن، البير فان دين**
١١- تاريخ ثمود، ترجمة نجيب غزاوي، (دار الأبجدية، ١٩٦٦م).
- **البستاني، فؤاد إفرام.**
١٢- دائرة المعارف، (بيروت، دائرة المعارف، ١٩٧٤).
- **بكر، السيد يعقوب.**
١٣- الحضارات السامية القديمة، لمؤلفه: سبتينو موسكاتي، (بيروت، دار الرُقي، ١٩٨٦م).
- **البكر، منذر عبد الكريم.**
١٤- معجم أسماء الآلهة والأصنام لدى العرب قبل الإسلام، (مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٩٨م).
- **بوتيرو، جان.**
١٥- الديانة عند البابليين، ترجمة: وليد الجادر، (بغداد، ١٩٧١).
- **البياتي، عادل جاسم.**
١٦- كتاب أيّام العرب لأبي عبيدة، ق١، دراسة مقارنة لملاحم الأيّام العربيّة، تحقيق: عادل جاسم البياتي، (بغداد، مطبعة دار الجاحظ، ١٩٧٦).
- **جاردنر، سير الن جاردنر.**
١٧- مصر الفراعنة، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم وعبد المنعم أبوبكر، (القاهرة، ١٩٧٣).
- **الجرو، أسمهان سعيد.**
١٨- الديانة عند قدماء اليمنيين، (دراسات يمنية، صنعاء، ع٤٨، ١٩٩٢م).
- **جعيط، هشام.**
١٩- تاريخ الدعوة المحمدية في مكة، (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧م).
- **ابو الحسن، حسين بن علي.**
٢٠- قراءة لكتابات لحيانية من جبل عكمة بمنطقة العلا، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية ١٩٩٧م،).
- **حسن، كريم عزيز.**
٢١- المعابد الصغيرة الخاصة في مدينة الحضر، دراسة في عمارتها وتخطيطها واثارها، (بغداد، دار الشؤون الثقافية، ١٩٧٤م).
- **الحسيني السيد سليمان.**

٢٢- سيرة السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، تحقيق: محمد حافظ، (د. م، دار القلم، ٢٠٠٣).

- **حمود، محمود حمود.**

٢٣- الديانة السورية القديمة خلال العصر البرونزي الحديث والحديد ١٦٠٠ – ٣٣٣ق.م، (سوريا، الهيئة العامة السورية، ٢٠١٤م).

- **الحميري، نشوان بن سعيد.**

٢٤- منتخبات من أخبار اليمن من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، اعتنى بنسخها وتصحيحها: عظيم الدين أحمد، (ليدن، ١٩١٦م).

- **حنون، نائل.**

٢٥- عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة،(ط٢، بغداد، دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٦م).

- **الحوت، محمود سليم.**

٢٦- في طريق الميثولوجيا عند العرب،(بيروت، دار النهار، ١٩٨٣م).

- **خان، محمد عبد المعيد**

٢٧- الأساطير والخرافات عند العرب قبل الإسلام، (ط٣، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر، ١٩٨١م).

- **خشيم، علي فهمي.**

٢٨- آلهة مصر العربية، (الدار الجماهيرية، دار الأفق الجديدة، ١٩٩٠م).

- **الخطيب، بشرى محمد.**

٢٩- الرثاء في الشعر الجاهلي وصدر الإسلام، (بغداد، مديرية مطبعة الإدارة المحلية، ١٩٧٧م).

- **خليف، يوسف.**

٣٠- الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، (مصر، دار المعارف، ١٩٥٩م).

- **خليل، أحمد خليل.**

٣١- مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠م).

- **الدباغ، تقي.**

٣٢- الفكر الديني القديم، (بغداد، دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٢م).

- **دغيم، سميح.**

٣٣- أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، موسوعة الاديان السماوية والوضعية (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م).

- **ديسو، رنيه.**

٣٤- العرب في سوريا، ترجمة: عبد الحميد الدوخلي، (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت).

- **ديماس، فرانس.**

٣٥- آلهة مصر، ترجمة زكي السوس، (القاهرة، ١٩٩٨م).

- **الذييب، سليمان عبد الرحمن.**

٣٦- نقوش ثمودية من المملكة العربية السعودية، (الرياض ١٩٩٩م).

- **رشيد، فوزي.**

٣٧- سرجون الاكدي اول امبراطور في العالم، (بغداد، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ١٩٩٠م).

- **الروسان، محمود محمد.**

٣٨- القبائل الثمودية والصفوية دراسة مقارنة، (ط٢، السعودية، مطابع جامعة الملك سعود، ١٩٩٢م).

- **زايل، فان.**

٣٩- المؤآبيون، ترجمة: خيري ياسين، (عمان،١٩٩٠م).

- **زهدي، بشير.**

٤٠- الفن الهلنستي والروماني في سوريا، (دمشق – مطبعة الإرشاد، د.ت).

- **زيتوني، عبد الغني.**

٤١- الوَثَنيَّة في الأدب الجاهلي،(دمشق، ١٩٨٧م)

- **زيدان، جرجي.**

٤١- تاريخ آداب اللغة العربية، (بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت).

- **ساكز، هاري.**

٤٢- عظمة بابل، ترجمة عامر سليمان، (الموصل، ١٩٧٩م).

- **ستاركي، جان.**

٤٣- وصلاح الدين المنجد، تدمر عروس الصحراء، (دمشق، مديرية الآثار العامة، ١٩٤٧م).

- **سفر، فؤاد ومحمد علي مصطفى.**

٤٤- الحضر مدينة الشمس، (بغداد، مطبعة رمزي، ١٩٧٤م).

- **السقاف، أبكار.**

٤٥- الدين في شبه الجزيرة العربية، (بيروت، الانتشار العربي، ٢٠٠٤م).

• **سمار، سعد عبود**

٤٦- دراسات في المعتقدات الاجتماعيّة عند العرب قبل الإسلام، (دمشق، دار تموز، ٢٠١٤).

٤٧- الديانة الزرادشتية بين تعاظم نفوذ رجال الدين والتجديد الديني، (دمشق، دار تموز، ٢٠١٤،).

٤٨- من تاريخ القبائل اليمنية في الجاهلية والإسلام، (دمشق، دار تموز، ٢٠١٤).

٤٩- المعتقدات المثيودينية عند العرب قبل الإسلام، (دمشق، دار تموز، ٢٠١٦).

٥٠- ابن حوقل دراسة تاريخية في كتابه صورة الأرض، (دمشق، دار تموز، ٢٠١٧).

٥١- قبائل مَذحِج قبل الإسلام والعصور الإسلامية الأولى، (دمشق، دار تموز، ٢٠١٧).

٥٢- آناهيتا إلهة المياه والخصب في الميثولوجيا الإيرانية القديمة،(دمشق، دار تموز،٢٠١٨).

٥٣- المُقدّس دمشق، دار تموز عند العرب قبل الإسلام (، ٢٠١٩).

٥٤- النصر من الآلهة توظيف الميثولوجيا في حروب الشرق الأدنى القديم،(دمشق، دار تموز/، ٢٠١٩).

٥٥- حاكمية الإله التوظيف السياسي للميثولوجيا الدينية في اليمن القديم، (دمشق، دار تموز، ٢٠٢٠).

٥٦- جمشيد بين ميثو الألوهة وأسطرة الملك في المعتقدات الفيدية والإيرانية القديمة، (دمشق، دار تموز، ٢٠٢١).

٥٧- في جينالوجيا المعتقدات العربية قبل الإسلام دراسة في الأصول الدّينيّة والاجتماعيّة المؤسسة لها،(دمشق، دار تموز،٢٠٢٢).

٥٨- أركولوجيا التوفيق الإلهي في معتقدات الشرق الأدنى القديم (دمشق، دار تموز،٢٠٢٣).

٥٩- البراغماتية في سياسية ملوك الدولة الأخمينية توظيف منظومة القيم والمعتقدات للذرائعية السياسية،(دمشق، دار تموز٢٠٢٣).

٦٠- النُّقُوش السّاسانِيَّة دِرَاسَة تحلِيلِيّة فِي تَمثُّلَاتِ الْمُقَدَّسِ، (دمشق، دار تموز،٢٠٢٤).

٦١- الاستبداد عند العرب قبل الإسلام دراسة تاريخية في تمثُّلاته بمنظورسيكولوجي وأنثربولوجي نماذج مختارة (دمشق، دار تموز، ٢٠٢٥).
٦٢- الإله ميثرا دِرَاسَةٌ في المُعتقَداتِ الدِّينيَّةِ الهندو- إيرانيةِ والأوربيةِ القدِيمَة، (دمشق، دار تموز، ٢٠٢٥).
٦٣- الألوهة المؤنثة والجنس المقدس في ميثولوجيا العرب قبل الإسلام، (دمشق، دار تموز، ٢٠٢٦).

- **سمث، روبتسن.**

٦٤- محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة: عبد الوهاب علوب، (مصر، مطابع الاهرام، ١٩٩٧م).

- **السواح، فراس**

٦٥- ديانات العرب قبل الإسلام، موسوعة تاريخ الأديان، تحرير فراس السواح، (دمشق، دار علاء الدين، ٢٠٠٤م).

- **الشامي، يحيى.**

٦٦- الشرك الجاهلي وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام، (بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٦م).

- **الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجنكي.**

٦٧- أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م).

- **الضيفاوي، الساسي بن محمد.**

٦٨- ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م).

- **عباس، إحسان.**

٦٩- تاريخ دولة الأنباط،(الاردن، دار الشروق، ١٩٨٧م).

- **العبيدي، محمود عبدالله.**

٧٠- بنو شيبان ودورهم في التاريخ، (بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٤م).

- **العتيبي، محمد سلطان.**

٧١- المعبد قبل الإسلام، في شبه الجزيرة العربية–العراق – بلاد الشام- (مصر، دار الوراق، ٢٠١٤م).

- **عجينة، محمد.**

٧٢- موسوعة أساطير العرب،(ط٢، بيروت، دار الفارابي للنشر، ٢٠٠٥م).

- **عرفان، محمد حمود.**

٧٣- قواعد الأمن في المجتمعات العرب القديمة، (بيروت، مؤسسة الرحاب الحديثة،٢٠٠٠م).

- **العريقي، منير عبد الجليل.**

٧٤- الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم من ١٥٠٠ق.م حتى ٦٠٠ ق.م (القاهرة، مطبعة مدبولي، ٢٠٠٢م).

- **العسلي، خالد**

٧٥- دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام والعهود الإسلامية المبكرة (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٢م).

- **علي، جواد.**

٧٦- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ط٤، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠١م).

٧٧- أصنام الكتابات، (بغداد، دار الوراق، ٢٠٠٧م).

- **العماري، فضل بن عمار.**

٧٨- الدم المقُدّس عند العرب،(الرياض، مكتبة التوبى، ٢٠٠٤م).

- **الفاسي، هتون أجود.**

٧٩- الحياة الاجتماعية في شمال غرب الجزيرة العربية في الفترة من منتصف القرن السادس ق، م وحتى القرن الثاني الميلادي، (الرياض، ١٩٩٣م).

- **فهد، توفيق.**

٨٠- الكهانة العربيّة قبل الإسلام، ترجمة: حسن عودة ورندة بعث، (بيروت، شركة قُدمي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م).

- **كريمر، صموئيل.**

٨١- من الواح سومر،، ترجمة: طه باقر، (بغداد، دار الوراق للنشر، ٢٠١٠ م).

- **كدر، جورج.**

٨٢- **لوكر، مانفرد.** معجم آلهة العرب قبل الإسلام، (بيروت، دار الساقي، ٢٠١٣م).

-

٨٣- معجم المعبودات والرموز في مصر القديمة، ترجمة: صلاح الدين رمضان، (مصر، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م).

- **الماجدي، خزعل.**

٨٤- المعتقدات الكنعانية، (عمان، دار الشروق، ٢٠٠١م).
٨٥- الأنباط التاريخ – المثولوجيا– الفنون،(دمشق، دار محاكاة، دمشق، ٢٠١٢م)
٨٦- الديانة السومرية، المعتقدات، الأساطير، الطقُوس، الأخرويات،(دمشق، دار نينوى، ٢٠١٧م،).

- **المبار كفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم ابو العلا.**

٨٧- تحفة الأحوذي في شرح الترمذي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ).

- **محمد، زكريا.**

٨٨- عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية، (القاهرة، آفاق للنشر، ٢٠٠٩م).
أحمد مغنية.

- ٨٧– تاريخ العرب القديم، (بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٤م).
- **الموسوي، جواد مطر.**

٨٨- الميثيولوجيا والمعتقدات الدينية (دمشق، رند للطباعة والنشر، ٢٠١٠م).

- **المولى، محمد احمد جاد المولى علي محمد، محمد ابو الفضل ابراهيم.**

٨٩- أيّام العرب في الجاهلية، (بيروت، دار احياء التراث، ١٩٨٨م).

- **النعيم، نورة بنت عبد الله بن علي.**

٩٠- التشريعات في جنوب غرب الجزيرة العربية حتى نهاية دولة حمير، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٠م).

- **النعيمي، أحمد إسماعيل.**

٩١- الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٥ م).

- **نيلسن، ديتلف**

٩٢- الديانة العربية القديمة، بحث في كتاب التاريخ العربي القديم، ترجمة: فؤاد حسين (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د.ت).

- **هيرودوتوس.**

٩٣- هيرودتوس والجزيرة العربية، إشراف وتحرير: عبد الله بن عبد الرحمن العبد الجبّار، ترجمة: إبراهيم السَّيح، (السعودية، دار الملك عبد العزيز، ٢٠١٧م).

- **ربُرت هُيلند.**

٩٤- تاريخ العرب في جزيرة العرب من العصر البرونزي إلى صدر الإسلام، ترجمة: عدنان حسن، (دمشق، شركة قدمس، ٢٠١٠).

- **الوائلي، فيصل.**

٩٥- تاريخ العرب القديم في النصوص الآشورية ٨٥٣-٦٣٠ ق.م، (الكويت، ١٩٨٧م).

- **ولسون، جون.**

٩٦- الحضارة المصرية، ترجمة: احمد فخري، (القاهرة، ١٩٥١م).

رابعاً: المجلات والدوريات:

- **البكر، منذر عبد الكريم.**

١- "الدور السياسي للبدو في التاريخ العربي"، ترجمة وتعليق منذر عبد الكريم البكر، مجلة الخليج العربي، تصدر عن مركز دراسات الخليج العربي، (جامعة البصرة، المجلد العشرون، ع ١، سنة ١٩٨٥).

٢- "معجم أسماء الآلهة والأصنام لدى العرب قبل الإسلام"، (مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٩٨م).

- **البياتي، عادل جاسم.**

٣- "تراث الحب في الأدب العربيّ قبل الإسلام"، (مجلة الآداب الجامعة المستنصرية، ع ٧، سنة، ١٩٨٣م).

- **الجادر، هاجس.**

٤- "هاجس الخلود في الشعر العربي قبل الإسلام"، (مجلة آفاق عربية، ع ١٠، ١٩٨٦).

- **الجرو، أسمهان.**

٥- "الفكر الديني عند جنوب شبه الجزيرة العربية الألف الأول قبل الميلاد وحتى القرن الرابع الميلادي"، (مجلة جامعة اليرموك، سلسلة العلوم الاجتماعية، مج ١٤، ع١، ١٩٩٨م).

٦- "الديانة عند قدماء اليمنيين"، (دراسات يمنية، صنعاء، ع٤٨، ١٩٩٢م)

- **رشيد، فوزي.**

٧- "علم الفلك بدايته وإنجازاته"، (مجلة المؤرخ العربي، ع ٥، بغداد، ١٩٩٧).

- **ريكمانز.**

٨- "السماء والأرض في نقوش جنوب الجزيرة"، ترجمة: خالد العسلي، (مجلة العرب، مج٧، ج٢، الرياض، ١٣٩٢هـ).

- **الصالحي، واثق إسماعيل.**

٩- "النقود المكتشفة خلال تنقيبات ١٩٧١، ١٩٧٢ م"، (مجلة سومر، ع ٣٠، بغداد، دائرة الآثار والتراث العامة، ١٩٧٤م).

١٠- "بعلشمين- إله البرق والمطر في الحضر"، (مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع٢٥).

• **طيران، سالم بن أحمد.**

١١- مذابح البخور (م ف ح م) عليه نص إهدائي للمعبود ذي سماوي، (مجلة آدماتو، ع١، كانون الثاني، ٢٠٠٠م).

• **عبدالله، يوسف محمد.**

١٢- نقش القصيدة الحميرية أو ترنيمة الشمس، صورة من الأدب الديني في اليمن القديم، (مجلة ريدان، ع٥، صنعاء، ١٩٨٨م).

• **العريقي، منير عبد الجليل.**

١٣- المعبودات المحلية في الديانة اليمنية القديمة، (مجلة الاتحاد العام للآثاريين العرب، ع٥، يناير،٢٠٠٤م).

• **أبو العيون بركات.**

١٤- الوعل في الحضارة اليمنية القديمة، (اليمن الجديد، ع ١٢، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء ١٩٨٦م).

• **المعاني، سلطان.**

١٥- في حياة العرب الدينية قبل الإسلام من خلال النقوش، بحث منشور في مجلة دراسات تاريخية (جامعة دمشق، السنة الرابعة عشر، ع ٤٧،٤٨، ١٩٩٣م).

• **النجفي، حازم محمد.**

١٦- كتابات الحضر،(مجلة سومر، مج ٣٩، ١٩٨٣م).

• **نور الدين، عبد الحليم.**

١٧- شواهد قبور محفوظة بمتحف الآثار، (جامعة صنعاء، اليمن الجديدة، ع٣، السنة ١٥، صنعاء، ١٩٨٦م).

• **الهاشمي، رضا جواد.**

١٨- النظام الكهنوتي في العراق القديم، (مجلة كلية الآداب، ع٤، بغداد،١٩٧١م).

• **هنري، لامن.**

١٩- الحجارة المؤلّهة وعبادتها عند العرب الجاهليّين، بحث منشور في (مجلة المشرق، السنة ٣٨، ع١، كانون الثاني- آذار، ١٩٤٠م).

خامساً: الرسائل والأطاريح

- **بشابشة، محمد فالح.**

١- الاله رضو – رضي في النقوش الثمودية والصفوية، رسالة ماجستير، (غير منشورة)، (معهد الاثار والانثربولوجيا، جامعة اليرموك، ١٩٩٤م).

- **بيك، فاطمة هاشم تركي.**

٢- علاقات بلاد الرافدين بجزيرة العرب في عصر الدولة الآشورية الحديثة ٨٥٤–٧١٢ق.م، رسالة ماجستير غير منشورة، (السعودية، جامعة الملك سعود ١٩٩٢م).

- **الجواري، هيثم أحمد حسين.**

٣- نصوص الفأل البابلية في ضوء المصادر المسمّارية، رسالة ماجستير(غير منشورة)، (جامعة الموصل، كلية الآداب، ٢٠٠٥).

- **الحسيني، جمال محمد ناصرعوض.**

٤- الإله سين في ديانة حضرموت القديمة، دراسة من خلال النقوش والآثار، رسالة ماجستير، (غير منشورة)، (كلية الآداب، جامعة عدن، ٢٠٠٦م،).

- **الخطيب، عبد الرحمن يونس عبد الرحمن.**

٥- المياه في حضارة بلاد الرافدين، أطروحة دكتوراه منشورة، (كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠١٠م).

- **الخولي، عمر فيصل أحمد.**

٦- مملكة لحيان دراسة في الأحوال السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، (كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠٠٢م).

- **الرؤوف، ندى عبد.**

٧- الحياة الدينية عند الأنباط، رسالة ماجستير، (غير منشورة)، (جامعة دمشق، كلية الآداب، ٢٠٠٨م).

- **الزرعي، أحمد علي الطيب.**

٨- المعبودات الكونية في كل من مصر واليمن القديمة دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، (غير منشورة)، (جامعة أسيوط، كلية الآداب، ٢٠٠٩م).

- **السعدي، حسين عليوي عبد الحسين.**

٩- وظائف الآلهة في بلاد الرافدين، أطروحة دكتوراه، (غير منشورة)، (كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٥م).

- **سلمان، قتيبة أحمد.**

١٠- عقائد الخصب في حضارتي بلاد الرافدين ووادي النيل دراسة مقارنة،(رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية – جامعة واسط – ٢٠١٠م).

- **شناوة، مهند عاشور.**

١١- مجمع الآلهة في حضارة وادي الرافدين في ضوء النصوص المسمارية، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الآداب، جامعة بغداد– ٢٠٠٠م).

- **الصرخي، ميثم عبد الحسين.**

١٢- ممالك شرق الأردن بين نصوص العهد القديم والمعطيات التاريخية، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١٤م).

- **عبد الرحمن، عبد المالك يونس.**

١٣- عبادة الإله شمش في حضارة وادي الرافدين، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة بغداد، ١٩٧٥م).

- **المالكي، جهينة محمد عباس.**

١٤- مملكة الحضر دراسة في الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رسالة ماجستير، غير منشورة، (كلية الآداب / جامعة البصرة، ١٩٩٨م).

- **المعاسفة: علاء مفضى.**

١٥- المؤابيون، من خلال الآثار الكتابية ونتائج الحفريات، رسالة ماجستير،(غير منشورة)، (كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، ٢٠٠١م).

- **ميلاد، حواء.**

١٦- الحياة الاقتصاديّة والاجتماعية في مدينة تدمر (١٠٦– ٢٧٣م)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، (جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم، ٢٠٠٧م).

المصادر الأجنبية:

- **Winnett**. Ancient Records from North Arabia (Near and Middle East Series Toronto. 1970.
- **AL- Salihi** ‹Iconographical study of slab in Mosul" Museum Bayn AL- Nahryan Vol , 7,No ,22,1979).

Abstract

The history of the Arabs before Islam has received considerable attention from historians and researchers, both at the local and global levels, despite the diversity of their intellectual and ideological orientations. Significant efforts have been devoted to studying its political, social, religious, and economic aspects. However, most of these studies have concentrated on the period immediately preceding the emergence of Islam, without delving further back in time.

In light of the multiplicity of sources for the history of the Arabs before Islam, scholarly studies have proceeded according to two main approaches. The first approach relied primarily on Islamic sources, especially narrative accounts and pre-Islamic poetry. Prominent representatives of this approach include Jurji Zaydan, Mahmoud Shukri Al-Alusi, and Saleh Ahmed Al-Ali. The second approach combined Islamic sources with archaeological discoveries, such as inscriptions, writings, and artistic representations, in addition to other diverse sources. At the forefront of this approach stands Jawad Ali in his encyclopedic work Al-Mufassal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam (The Detailed History of the Arabs Before Islam).

However, one researcher in particular drew our attention while reviewing modern scholarly writings on the history of the Arabs before Islam—namely Saad Aboud Sammar—who adopted new and diverse research trajectories, seeking to present an alternative reading of the social and religious history of the Arabs before Islam. One of the most distinctive features of his methodology is his treatment of pre-Islamic Arab history as an inseparable part of the history of the Ancient Near East, whereas many studies, especially academic ones, have excluded the history of the Arabs before Islam from their research frameworks on the Ancient Near East.

Upon close examination of Sammar’s writings on the history of the Arabs before Islam, which focused primarily on social, religious, and mythological aspects, it becomes evident that some scholars have denied the very existence of an Arab mythology. Nevertheless, a number of serious researchers have laid the foundations of a mythological approach, among them Abd al-Mu‘id Khan in his book Al-Asatir wa al-Khurafat ‘inda al-‘Arab (Myths and Legends among the Arabs), Mahmoud Salim Al-Hout in Fi Tariq al-Mythologia ‘inda al-‘Arab (On the Path of Mythology among the Arabs), and Muhammad ‘Ajinah in Mawsu‘at Asatir al-‘Arab ‘an al-Jahiliyya wa Dalalatiha (Encyclopedia of Arab Myths of the Pre-Islamic Period and Their Significance).

Sammar followed the path of this school in writing about the history of the Arabs before Islam and even went beyond it by adopting a modern approach, manifested in his emphasis on rooting pre-Islamic Arab social and religious beliefs and tracing their origins to neighboring civilizations, particularly Mesopotamian, ancient Syrian, and ancient Egyptian civilizations.

Based on the foregoing, we see the necessity of studying Sammar’s writings on the history of the Arabs before Islam and shedding adequate light on them. In addition to re-reading pre-Islamic Arab history through a methodology characterized by accuracy, reliability, and modernity, Sammar produced a prolific intellectual and

scholarly output, exceeding ninety peer-reviewed academic studies, in addition to authoring eighteen books.

His writings have largely contributed to reconsidering much of what has been transmitted to us about the history of the Arabs before Islam. This, in turn, motivated us to write about him, resulting in this thesis entitled The Social and Religious History of the Arabs before Islam in the Writings of Saad Aboud Sammar. It should be noted that his works re-examined prevailing perceptions of pre-Islamic Arab society, and what he wrote in this field can be regarded as a qualitative addition to the Iraqi and Arab historical library.

Another motive for choosing to study the contributions of Saad Aboud Sammar to the history of the Arabs before Islam lies in an expression of loyalty and appreciation to the distinguished historians of the Iraqi historical school, who devoted decades of their lives to rigorous scientific research. In recognition of their scholarly contributions, it becomes imperative to study their intellectual and academic output and to highlight its strengths and weaknesses—if any—given that every historian and researcher holds particular perspectives in analysis, critique, and presentation of historical material.

It is also worth noting that this study is not confined to specific chronological years (from–to), as it addresses a historical period known as the pre-Islamic era. Moreover, it adheres to specific selections from Sammar's writings rather than covering all of them, focusing exclusively on the social and religious beliefs of the Arabs as presented in his works. Consequently, this study does not address aspects of pre-Islamic Arab social or religious history that Sammar did not explore.

This study is limited to five of Sammar's works. The first is Mythico-Religious Beliefs among the Arabs before Islam; the second is The Sacred among the Arabs before Islam; the third is Studies in Social Beliefs among the Arabs before Islam; the fourth is On the Genealogy of Arab Beliefs before Islam: A Study of the Foundational Religious and Social Origins; and the fifth is The Madhhij Tribes before Islam and the Early Islamic Periods, which consists of five chapters, of which the first and second—relevant to the history of the Arabs before Islam—are the focus of this study.

Regarding the methodology adopted in this research, since Saad Aboud Sammar employed several approaches in his writings—namely the descriptive approach when presenting social and religious beliefs, the critical-analytical approach when probing these beliefs, the comparative approach when tracing their roots to neighboring civilizations while highlighting similarities and differences, and the philological approach when analyzing terms linguistically and tracing their roots to Ancient Near Eastern beliefs—we have adopted the same methodologies in order to accompany his writings and analyze his contributions within the same methodological framework.

As for the structure of the study, it is divided into an introduction, five chapters, and a conclusion. The first chapter, entitled Biography and Scholarly Output, addresses Sammar's life and academic production. The second chapter, entitled Sources and Methodology in His Writings on the History of the Arabs before

Islam, consists of two sections. The third chapter is devoted to Social Beliefs among the Arabs before Islam and is divided into five sections. The fourth chapter, entitled Representations of the Sacred between the Personal and the Natural in Pre-Islamic Arab Beliefs, is also divided into five sections. The fifth chapter is entitled Deities, Religious Beliefs, and Ritual Practices.

The study revealed that the religious focus of pre-Islamic Arabs revolved around elements of nature, particularly water, plants, animals, and stones.

The study concluded that some of the social customs, traditions, rituals, and religious practices prevalent today represent a cultural legacy from the history of the ancient Near East.

In conclusion, we hope that this study has sufficiently encompassed the writings of Saad Aboud Sammar on the history of the Arabs before Islam. We pray that this modest effort attains the pleasure of God Almighty, our esteemed professors, and respected readers. Finally, praise and gratitude belong to God alone; truth and correctness are from Him, as is perfection. Any error or shortcoming, however, may be attributed to the researcher, who aspires to correct mistakes through the guidance of his specialized and benevolent mentors. God is the Grantor of success.

Social and Religious History of the Arabs before Islam in the Writings of Saad Abood Sammar

Ph.D.Dissertation submitted by

Qutiba Shukr Mahmood Al-Khatouni

to

Council of the College of Education for Humanities
University of Mosul

As a partial fulfillment of requirements for ph.D. degree in Humanities/Islamic History

Supervised by

Prof. Dr.

nidhal.muayad malalla

2026 AD **1447 A.H.**

University of Mosul
College of Education for Human Sciences
Department of History



Social and Religious History of the Arabs before Islam in the Writings of Saad Abood Sammar

Qutiba Shukr Mahmood Al-Khatouni

Thesis Of Doctorate

In Islamic History

Supervised by

Prof. Dr
nidhal.muayad malalla

2026 AD **1447 A.H.**